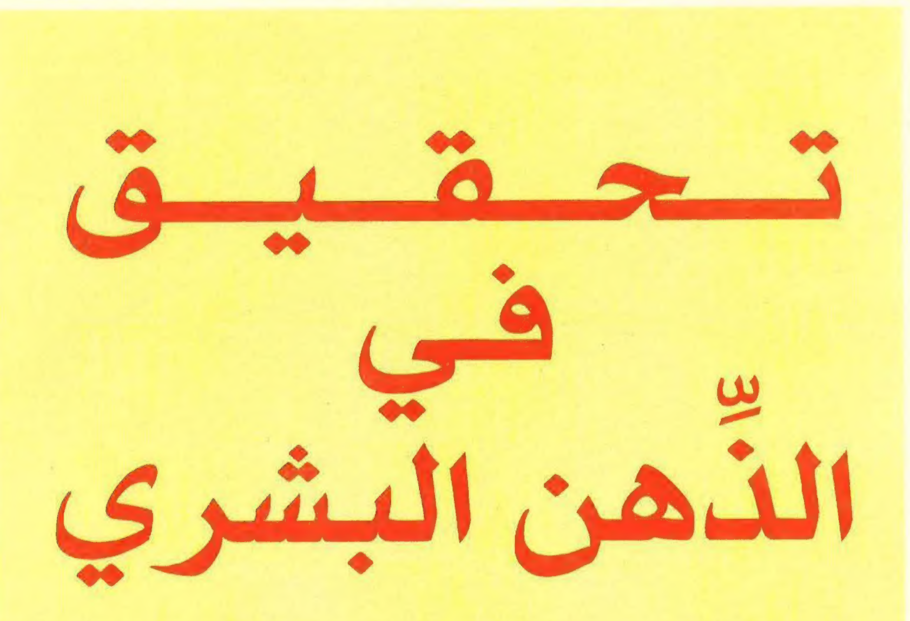
المنظمة العربية للترجمة

دايـــفـد هـيــوم



تحقيق في الذِّهن البشري

ترجمة

د. محمد محجوب

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم



توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تحقيق في الذِّهن البشري

المنظمة العربية للترجمة

دايفد هيوم

تحقيق في الذِّهن البشري

ترجمة

د. محمد محجوب

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
هيوم، دايفد
تحقيق في الذهن البشري/ دايفد هيوم؛ ترجمة محمد محجوب.
231 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافيا: ص 223 - 226.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1350-3
1. الشكية. 2. الإدراك. أ. العنوان. ب. محجوب، محمد (مترجم). ج. السلسلة.
193

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Hume, David
An Enquiry Concerning Human Understanding

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني (نوفمبر) 2008

المحتويات

تنبيه

اعتمدنا في ترجمة كتاب **هيوم** *(An Enquiry Concerning Human Understanding)* نشرة 1777 التي ظهرت بعد وفاة **هيوم**، وكانت بمثابة الصياغة الأخيرة التي ارتضاها. وقد أعاد طبع هذه النشرة إيريك ستاينبرغ (Eric Steinberg)، سنة 1977، وعدنا نحن إلى السّحب العاشر منها، لسنة 1987، عن دار النشر (Hackett Publishing Company Indianapolis). وتقديرنا أنها أقرب النصوص إلى ما ارتضاه **هيوم**، على أنه لا بدّ من الإشارة كذلك إلى نشرة (L. A. Selby-Bigge) التي لم نعتمدها على كثرة رواجها، والتي أعادت إثبات فقرات كان **هيوم** قد استغنى عنها لدى إعداد نشرته الأخيرة التي لم يكتب لها أن ترى النّور إلا بعد وفاته بسنة.

لقد اقتصرنا على هوامش **هيوم** نفسه، مضيفين إليها التّعاليق والشّروح التي يقتضيها المقام من حين إلى آخر، حرصاً على عدم تحويل نصّ **هيوم** إلى تعلّة للكتابة على قَفاه. كما أثبتنا رسم الأسماء بالأحرف اللاتينية لدى ظهورها الأوّل في النصّ ثمّ اقتصرنا على رسمها العربي في ما تلا من ترددادتها إلا متى قدّرنا أنّها قد تكون بعُدت عن ظهورها الأول ونأتْ، وأنّه يستحسن التذكير برسمها اللاتيني.

ولقد تطلّب منّي هذا العمل وقتاً تخلّلت أكثرَه عوارضُ مختلفة، ألتمس لنفسي العذر عليها، وأشكر للمنظمة العربية للتّرجمة جميلَ صبرها عليّ وطويلَه.

وأخيراً، ليس من التقاليد إهداء التّرجمات، ولكنني أريدُ أن أربط هذه الترجمة بذكرى فتية من روّاد مقهى لونيفير (L'Univers) في مدينة تونس السّبعينيات، رحل بعضهم وبقي بعض، والله أعلم بعدّتهم.

محمد محجوب

مقدمة المترجم

Be a Philosopher; but Amidst all your Philosophy, be Still a Man.

يا أيّها الإنسان كن فيلسوفاً. ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك، ابق إنساناً.

دايفد هيوم

عن الكتاب

ما الذي يمكن أن تعنيه لنا تحليليةٌ[1] للذّهن البشري؟ فوَراء التّمييز الهيومي بين الفلسفة العويصة[2] (Abstruse) والفلسفة البسيطة[3] (Easy)، لا ينشُد **هيوم** (1711 - 1776) سهولةً ولا

---

(1) انظر: Michel Malherbe, *La Philosophie empiriste de David Hume*, à la recherche de la vérité, 2e éd. corrigée, avec une nouvelle bibliogr. (Paris: J. Vrin, 1984).

(2) تشقُّ كتابَ **تحقيق في الذهن البشري** (1748) لدايفد هيوم (من هنا فصاعداً: **التحقيق**) توصيفات عديدة لهذه الفلسفة: فهي كذلك الدقيقة (Accurate) والمجردة (Abstract)، والعميقة الغور (Profound)، والمغالطة (Deceitful)، إلى جانب كونها المستغلقة أو العويصة (Abstruse).

(3) وفي **التحقيق** كذلك أنها الفلسفة الواضحة (Obvious) والإنسانية (Humane).

تبسيطاً، ولا يرومُ انقطاعاً عن تقليدٍ تفكّري للفلسفة، ليحوّل التفكيرَ إلى رتابة تطبيقٍ لقواعدَ إجرائيّةٍ، أو يحطّه إلى ابتذال الأغراض والمشاغل، وإنما يرتسم في مشروعه نقلٌ للفلسفة عن الميتافيزيقا سيقولُ عنه **كَنْت** (Kant) إنّه أغلظُ حَمْلة حُمِلت عليها. وتتحقّقُ هذه الحملةُ كونها تحليليّةً للذّهن البشري، يُطيفُ بها علمُ الطبيعة الإنسانية بما هو علمٌ أوّلُ فُروضه نهائيّةُ (Finité) هذه الطبيعة، بل إنّ مطلوب هذه التّحليلية، في ما يصرّح به **هيوم**، أمر غير ميسور: فمعرفة الطبيعة الإنسانية تقتضي نبذَ الوهم الميتافيزيقي، وهمَ القدرة على النّفاذ إلى «موضوعات مستغلقة على الذّهن استغلاقاً»[4]، فضلاً عن وهم العلمية. وليس يُتاح ذلك إلا بـ «تقصّي طبيعة الذهن البشري، وأن نبيّن من خلال تحليل دقيقٍ لقواه وطاقاتِه أنّه ليس معَدّاً للخوض في مثل هذه الموضوعات القَصيّة والمستغلقة»[5]. إنّ معرفة الطبيعة الإنسانية، أي إنشاء علم الطبيعة البشرية، هو قبل كلّ شيء، وعلى نحو رئيسي، نقدٌ لا يمكنه أن يقوم إلا على تحليل قوى الذّهن، وامتدادها الطبيعي[6]، ولكنّ علم الطبيعة الإنسانيّة هو من جهة ثانية، علمٌ يراجع علم الفلك، ويتّخذ منه إحداثية يقيس بها مدى تقدّمه:

لقد ظلّ الفلكيون طويلاً يكتفون بالاستدلال، انطلاقاً من (ملاحظة) الظّواهر، على الحركات الحقيقية التي للأجسام السّماوية وعلى نظامها ومقاديرها، حتّى طلع عليهم أخيراً فيلسوفٌ بدا أنّه

(4) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(5) المصدر نفسه.

(6) «إنّ المنهج الوحيدَ الذي نقدِرُ به على تحرير المعرفة من هذه المسائل المستغلِقة هو أن نجدّ في تقصّي طبيعة الذّهن البشري وأن نبينّ من خلال تحليلٍ دقيق لقُواه وطاقاتِه أنّه ليس مُعَدّاً بأيّ وجه من الوجوه للخوض في مثل هذه الموضوعاتِ القصيّة والمستغلقة». انظر الفصل الأول ص 33 من هذا الكتاب.

توصّل بأوفق البراهين إلى تحديد القوانين والقوى التي تسيّر دورات الأفلاك وتوجّهها. ولقد تمّ ما يشبه ذلك في أجزاء أخرى من (معرفة) الطبيعة. وليس ثمّة ما يبرّر اليأس من نجاح مماثل لتحقيقاتنا في قوى الذهن وبنيته، إذا ما نحن تابعنا هذه التحقيقات بقدر مماثل من الكفاءة ومن الحذر»[7].

إنّ أنموذج الفلك عند **هيوم** ليس أنموذجاً إلا على قدر نجاحه في تحديد قوانين حركة الأجسام السّماوية، أي في **توحيد** «ظواهرِ» حركتِها (الكثيرة) ضمن مبدأ أو مبادئ عامّة. ولذلك كان غرضُ **التحقيق** الكشفَ «عن خفيّ الموارد والمبادئ التي تحرّك الذّهن الإنساني في عمليّاته»[8]، ولكنّ تحقيق هذا الغرض لا يتيسّر إلا بترك منطق الظّواهر بما هو منطقُ ملاحظة، أي منطقُ تسجيلٍ للكثرة المتنوّعة من أجل منطق يربطها بمبدأ عامٍّ ومشترك، فضلاً عن ربط بعضها بالبعض الآخر، وتنظيمها والتّمييز بينها. هكذا تعطي الجغرافيا الفلكيةُ أنموذجَ «الجغرافيا الذهنيةِ»، وتنزّلها بمقام «المشهد/ الركح الجديد»[9] (A New Scene of Thouhgt)، أي بمقام الفضاء الجديد للتفكير: هذا الفضاء هو فضاء حركات تكتسب جدّتها من مرجعيّة الجغرافيا التي تُطيف بها: هي فصل وتمييز وتحديد للامتداد، وتوحيد تحت مبدأ عامّ.

هكذا تتكاتف في كتاب **التّحقيق** وتتعاضد إيماءتان متجاوبتان، متصاديتان: نقد الميتافيزيقا، وتحليل الذّهن الإنساني. وهاتان

---

(7) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(8) المصدر نفسه.

(9) أورد العبارة إيف ميشو في كتابه: Yves Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, philosophie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p. 12.

الإيماءتان هما اللتان يشير إليهما لفظ التحقيق:

أوّلاً، هذا كتابٌ أراد صاحبه أن يكون غرضُه عوضاً عن غرض **الرّسالة**[(10)] النّسقي: لذلك، فهو يذكّر بأنّه لم يعترف قطّ بذلك العمل الغرّ (Juvenile Work) الذي ألّفه وهو لايزال حدثاً، وبأنّه يرجو أن تكون «قطعتا» **الذّهن البشري** (*Enquiry Concerning Human Understanding*)، و**مبادئ الأخلاق** (*Enquiry Concerning the Principles of Morals*) هما اللّتان تُنشد فيهما «مبادئه وأحاسيسه الفلسفية»[(11)]. إنّ أوّل الفروق بين **التّحقيق** و**الرّسالة** هو فرق في الأسلوب تراءت به **الرّسالة** لنفسها مصنّفاً في الطبيعة الإنسانية نسقيّاً: «إنّنا لدى ما ندّعي تفسير مبادئ الطبيعة الإنسانية، إنما نقترح، في الواقع، **نسقاً كاملاً من العلوم** المشيَّدة على أساس قارب أن يكون كاملَ الجدّة، وهو الأساس الوحيد الذي يمكنها أن تكون في قيامها عليه واثقة آمنة»[(12)].

ثانياً، إنّ شأن النّسق أنّه محصولُ تفكّر المتوحّد، وأنّ أجوبته لا تحيّرها نتوءات ما لا ينضبط في الحسّ السّليم، ولكنّ شأن النّسق كذلك، أنّه مرآةُ تفكُّر المتوحِّد إلى نفسه، ولذلك هو يكاد لا يُفهم، ولا يُفهم عنه. ولعلّ مردَّ «الفشل» الذي ظلّ يطارد **هيوم** من بعد تبكيره إلى المطابع بمصنّف **الرّسالة**، أنّه تفكير لا ينفهم إلا لنفسه.

---

(10) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the Original Edition in 3 Volumes and Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge (Oxford: [n. pb.], 1888).

(11) انظر التنبيه من هذا الكتاب.

(12) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Edited with an Analytical Index by L. A. Selby- Bigge, 2d Ed. with Text Rev. and Variant Readings by P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1978).

إنّ مبحث لامقروئية **الرّسالة** قد كان مبحثاً تقليدياً في الدّراسات الهيومية[13]. وليست تلك اللامقروئية في **الرّسالة** إلا سليلة نسقيتها المنشودة. ولذلك، فإنّ **هيوم** الذي ظلّ يردّد أنّه قصد بكتابة **المحاولات**[14] (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*) التي آلت إلى **التحقيقين**، تهذيب الكيفيّة لا استئناف المادّة، إنما اشترع أسلوباً في الكتابة يذرّر أغراضها، ويَذْرُوها ذَرْواً (Dissémination) ينقطع عن منطق تداعي المسائل وتسلسل استنتاجها النسقي، ويعيد تأهيل التفكير مقاربةً لا تقنع بغير نفسها مدخلاً وأساساً ومدداً، وتجرّب الابتداء انفصالاً عن كلّ مدّخر سابق من الافتراضات. يجري الأمر مع **هيوم** «مروراً من النّسق إلى التذرّي»

---

(13) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر على سبيل المثال: هنري ميشو: Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, vol. 1: *La Science de la nature humaine: La Matière et la manière*, pp. 11-32.

وقد ورد ضمن الصفحات المشار إليها على وجه الخصوص حديث عن الطابع «الأناوي» (Egotistique) للغموض الهيومي في **الرسالة**، حيث يقول السيد هنري ميشو (ص 25):
«La Plupart des comptes rendus du traité critiques ou favorables, mentionnèrent son inintelligibilité. Défavorables, ils se moquent de son obscurité «égotistique», des attitudes de Sphynx de l'auteur, de son charabia métaphysique. Quand ils font preuve de sympathie, avec plus de nuances ils parlent de l'originalité, de la singularité de l'auteur, de la profondeur de son livre pourtant «un peu abstrait..»».

(لقد ذكرت أغلب عروض **الرسالة**، المنتقدةُ منها أو المستحسِنةُ، استغلاقها على الفهم. أمّا الذين استهجنوا **الرسالة**، فسخروا من غموضها «الأناوي»، ومن أبي هَوْليَّةِ المواقف التي للمؤلّف، ومن عجمة رطانته الميتافيزيقية. وأما الذين أظهروا بعض التعاطف معها، فتحدثوا بشيء من الإلطاف عن طرافة المؤلّف وفرادته، وعن عمق كتابه على «بعض تجريد» فيه مع ذلك).

(14) **المحــاولات**. . . (*Philosophical Essays Concerning Human Understanding*) هي الصيغة التي أعاد عليها هيوم، بدياً، إخراج **الرّسالة** تحت العنوان **محاولات فلسفية في الذهن الإنساني** (1748) وذلك بعد أن لقيت من عدم فهم القراء وإنكارهم لها ما جعل **هيوم** يعترف بأنها وُلدت ميتة (Dead-Born from the Press).

على حدّ عبارة السيد هنري ميشو[15]. وهو ليس مجرّد إعادة صهر[16] (Casting)، إنّه انتقال إلى إيماءة أخرى للفكر ترتسم ضمن نوعي الفلسفة اللّذين يفتتحان **التّحقيق**: البسيطةِ الواضحة من جهة والعويصةِ الغائرة من جهة ثانية. لم تعد الفلسفة تستمدّ يقينها من نسقيتها: ما تلك النسقية إلا نسقية الفراغ النقدي، وما يصاحبه من الرعب الذي تسيطر به الشعوذة على أذهان الجمهور. إنّ يقين الميتافيزيقا، ويقين الفلسفة الغائرة والعويصة، لا يُستمدّان إلا من غياب الاعتراض عليها، وقلّة الشجاعة دونها، وسيطرة ما يسود من الرعب منها على الأذهان والعقول. إنّ نقد الميتافيزيقا من جهة كونه المدخل إلى علم الطبيعة الإنسانية، لا ينتصر إلا «بتحقيقها»، أي بعرض يقيناتها الموهومة على مراجع الوقائع والأحداث. ولذلك، فإنّ إقامة علم الطبيعة الإنسانية بما هو علم «الموارد والمبادئ الخفية»[17] التي تحرّك الذّهن البشري، إنما ينتقل من «مصنّف» **الرّسالة** إلى **التّحقيق**، لأنّه يطالب الفلسفة بأن تعرض على مرجع العقل السليم حججها، وعلى المجادلة اليومية المتاحة للجمهور العريض تعليلاتها، ولأنه في كلّ ذلك يراوح بين المعطى ومرجع امتحان المعطى: هو ليس بحثاً يتقصّى أبعد ما يمكن استنباطه بحسب تمفصلات الموضوع الطبيعية، بل التقليدية، وإنما هو تحقيق يراوح، ويوازن، ويقارن، ويجادل. وإنّه في كلّ ذلك لفي ضربٍ من المديونية، بل من «المسؤولية» (أي من وجاهة أن يُلقى عليه السؤال) عمّا يضمن تقبّله لدى الجمهور، وعن صموده أمام ريبية الاعتراضات التي قد يواجَه بها. لم يعد منطق «علم الطبيعة

---

(15) Michaud, Ibid., p. 23.

(16) انظر التنبيه من هذا الكتاب.

(17) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

الإنسانية» منطق الاستيفاء، فهو الآن منطق التّفاصيل، ولذلك، فهو تحقيق وتدقيق وتقليب وتجريب.

لذلك، فإن اختيار المترجم أن يؤدّي الـ (Enquiry) الهيومية بعبارة التّحقيق، ليس جرياً وراء معنى مستحدث، بل هو رجوع إلى معنى أثيل يعضده القصد الذي وراء الكلمة، ووراء الأثر برمّته، وتعضده قصّة الكتاب، أي مروره من نسق لا يأبه بمن يقرأ، إلى تحقيق يدرج القارئ طرفاً: لعلّ ذلك ما أراد **هيوم** أن يقيمه بِكُلّ وعي عندما نذر نفسه وسيطاً بين بلاد العلم وبلاد المحادثة، في نصّ يذكّر حدّ المحاكاة بتحليلات الفصل الأول من كتاب **التحقيق** التي بينت مدى ما يغنم الإنسان من الجمع بين روح التّدقيق وروح البساطة. قال **التحقيق**:

«حاولنا في هذا التّحقيق الذي نعرض، أن نلقي بعض الضوء على موضوعات ظلّ ما فيها من عدم اليقين يثبّط إلى اليوم عزمَ الحكماء، وما فيها من الغموض يحبط الجهلة، سنكون سعداء لو تمكنّا من توحيد ما يفصل بين مختلف أنواع الفلسفة، لنوفّق بين عمق التحقيق ووضوحه، وبين الحقيقة والجِدَّة!»[18].

وجاء في مقالة **هيوم** حول **المحاولة أسلوبَ كتابة**، وفي سياق تبرير تغذية الجمهور بمقالات في شكل محاولات:

«ومن هذه النّاحية، فإنّه لا يسعني إلا أن أعتبر نفسي ضرباً من المقيم أو السفير عن بلاد العلم لدى بلاد المحادثة. ولا ينبغي أن يحيّرنا أمر الميزان التجاري هاهنا، فإنّ الموادّ الخام لهذه التّجارة آتية بالأساس من المحادثة ومن الحياة العامّة: إنما يكون تصنيعها فقط من شأن العلم»[19].

---

(18) المصدر نفسه.

(19) هيوم، **المحاولة أسلوبَ كتابة** (*On Essay Writing*)، ضمن **محاولات خلقية** =

يقوم عمق **التّحقيق** في جمعه هذا الجمع الخصب بين نوعي الفلسفة هذين، وفي إفادة علم الطبيعة الإنسانية من عمق النّظر المجرّد فكراً دقيقاً صارماً، إذا اجتمع إلى تحوّل للفكر عن وهمه وصلفه اللذين ينسيانه إنسانيته. لا يقوم علم الطبيعة الإنسانية إلا بهذين الشرطين: استصلاح ضرب من الميتافيزيقا ضدّ نفسها، بل من عين رحم نفسها، يتجه به الفكر (Thought) نحو مساءلة نفسه عن اشتغاله كذهن، أي عن اعتمال الفكرة فيه من جهة ما هي أصل ومن جهة كونها ذات أصل، ومن جهة ما لها من الانفتاح على الخارج بما هو أحداث (Events) ووقائع (Matters of Fact) ووجودات (Existence). لذلك، يصرّح **هيوم** في هذا النّص الذي تتغالب فيه ذاتية الشّخص مع موضوعية الطريقة:

«إنّ المنهج الوحيدَ الذي نقدِرُ به على تحرير المعرفة من هذه المسائل المستغلِقة هو أن نجدّ في تقصّي طبيعة الذّهن البشري وأن نبيّن من خلال تحليلٍ دقيق لقُواه وطاقاتِه أنّه ليس مُعَدّاً بأي وجه من الوجوه للخوض في مثل هذه الموضوعاتِ القصيّة والمستغلقة. لا مهرَب لنا من القبول بهذا الإجهاد إذا ما رمنا راحةَ العيش من بعده دوماً. لا بدّ لنا من بعض الحرص في رعاية الميتافيزيقا الحقّ إذا ما رمنا تحطيم الموهومة واللّقيطة. وإذا كان كسلُ البعض هو الذي يَقيهم هذه الفلسفة المغالطة، فإنّ الفضولَ هو الذي يرجِّحه لدى البعض الآخر، فلا يمتنع أن تتلوَ اليأسَ الذي يسود أحياناً أذكى

= **وسياسية وأدبية** (*Essays Moral, Political and Literary*, 1741, 1758)، وقد اطلعنا عليها في نصها الأصلي وترجمتها الفرنسية، ضمن نشرة T. E. R. bilingue، [د. ت.]، ص 61 - 62. انظر حول هذه الفكرة: François Chirpaz, *Hume et le procès de la métaphysique* (Paris: Beauchesne, 1989), pp. 21 ff., and Michaud, *Hume et la fin de la philosophie*, p. 28.

الآمال وأحدّ التوقّعات، فالاستدلال الدّقيق والصّحيح هو العلاجُ الشامل الوحيد والمناسب لِكُلّ الأشخاص والاستعدادات. وهو وحده القادر على تحطيم تلك الفلسفة المستغلقة وتلك الرطانة الميتافيزيقية التي إذا ما اختلطت بشعوذات الجمهور أشبه أن يتهيبها أصحاب العقول المتقاعسة، وتراءت لهم علماً وحكمة»[20].

إنّ الجهد كلُّ الجهد في تخليص الميتافيزيقا من نفسها، وفي تحويل منهجها عن دقّة يدقّ بها موضوعها عن الفهم ويستغلق، إلى دقّة تتدقّق بها آلة الفحص حتّى يصبح بصرُها بموضوعاتها من مزامنات بصرها بنفسها، ذاك هو شرط علم الطبيعة الإنسانية. ولعلّ ازدواجية الدّقّة تلك هي التي يشير إليها **فرانسوا شيرباز** ضمن كتابه المذكور، حين حاول أن يميِّز معنيين للعويص (Abstruse) لدى **هيوم**. ولذلك، يميز **هيوم** بين الميتافيزيقا الحقّ والميتافيزيقا الموهومة واللقيطة.

إن نقد المعرفة هو بآخرةٍ نقدٌ للذهن يتحقّق كونه تفحُّصاً لقدراته وعملياته. ثمة في الذهن مستويان: امتداده، وهو الذي تتكفل بتحديده «الجغرافيا الذهنية» (Mental Geography)، وعمله، وهو ما يتكفّل به ضرب من «سيكولوجيا انفعالات الذّهن»[21].

ذلك ما يفي به الفصل الأول من **التحقيق** لدى ما يذكّر بأن الذّهن البشري «ليس مُعَدّاً بأيّ وجه من الوجوه للخوض في مثل هذه الموضوعاتِ القصيّة والمستغلقة»، ولدى ما يؤسّس ذلك على

---

(20) انظر الفصل الأول ص 33 من هذا الكتاب.

(21) انظر في هذا الخصوص جيل دولوز، في كتابه: **التجريبية والذاتية**: Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité; essai sur la nature humaine selon Hume* (Paris: Presses universitaires de France, 1953), p. 1.

«تمحيص دقيق لقوى (Powers) الطبيعة البشرية وملكاتها[22] (Faculties)». إنّ تذكير المعرفة البشرية بتواضع المنزلة الإنسانية هو ما يحصل من تفحّص القوى والملكات التي أشرنا إليها:

- هو **أوّلاً** تذكيرٌ بانخداع الفكر أمام نفسه، إذ يبصر موضوعاته دونما بصرٍ بعملياته.

- وهو **ثانياً** تعليل لذلك الانخداع بدقّة عمليات الذّهن (المتشابهة من حيث المضمون) عن أن تُرى وتوصَف وأن تنجلي حدودُها التي تفصل بعضها عن بعض.

- وهو **ثالثاً** تعليل لذلك الانخداع بلحظية بل بطيفية بروق تلك العمليات بروقاً تقعد به الملاحظةُ عن كلّ متابعة لها مادامت لا تزامنها.

- وهو **رابعاً** تعليل لذلك الانخداع بحاجة الطبيعة الإنسانية إلى نفاذ بصيرة يتعالى (Superior) عن مجرّد البصر.

ذلك ما ستحقّقه تحليلية الطبيعة الإنسانية بما هي، في **التحقيق**، تحليليّة للذّهن البشري: مساءلة عن أصل الأفكار، ومواكبة لمسار الانطباع والفكرة، واستعراضاً لمبادئ تداعي الأفكار، وتظنناً ريبياً على التأسيس التجريبي للارتباط السببي، فضلاً عن التأسيس العقلي له، وإقامة للاستنتاج السببي على العادة، وإقامة للعادة دليلاً أكبر للحياة الإنسانيّة.

عن الترجمة

لقد كان على المترجم أن يُعرب عن هذا المعجم الهيومي،

(22) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

ومن ورائه المعجم التجريبي، إعراباً يكون به سياق غير مغلّط، واتّساق محيل على الشّيء الذي يعبِّر عنه قدر مساوقته لعبقرية اللّغة التي ينطق بها.

واختار «**الذّهن**» عبارةً عن (Understanding)، ومدّ الترجمة سياقياً إلى (Mind)، وإن كان أدّاها سياقياً كذلك بالفكر. وإنّه لعليم بغير ذلك من الاختيارات: إذا كان ذهب بعضُهم إلى لفظة العقل يؤديهما بها[23]، في سياقات غير هيومية (سبينوزا أو لايبنتز مثلاً، أو لوك)، فإن بعضهم الآخر، ممن ليس أقلّهم، قد ذهب في عين سياق **هيوم** إلى «ملكة الفهم»[24]، أو «الفاهمة». وهو خيار نتفهمه وإن كنّا لا نقبله. إن صيغ «الفاعلة» (الواهمة، الحاسة، الغاذية، الذاكرة، العاقلة. . . إلخ) هي صيغ ذات معنى في سياق من سيكولوجيا الملكات، ولكن لا الذهن ملكة، بل هو نسق، ولا الفهمُ، بما هو إدراك معانٍ، هو المقصود، حتّى نقوّم له «فاهمة» تضمنه. وعندما يتحدث **هيوم** عن الذهن، فإنما يتحدث عن الانطباع أصلاً للفكرة، وعن التذكر، وعن تداعي الأفكار ومبادئ تداعيها، وعن العادة أو الاعتقاد، وعن التخيل انتقالاً من فكرة إلى أخرى، فالذهن، على حدّ عبارة **ف. شيرباز**، نسق يوحده عمل مبادئ تداعي الأفكار، ووحدتُه تلك من جهة كونها وحدةَ أسلوب، هي موضوعُ علم الإنسان.

---

(23) انظر كيف تُرجم المفهوم، ضمن الدّراسات اللّوكية العربية، وهي نادرة: زكي نجيب محمود، **جون لوك** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]) يترجمه مثلاً بعبارة «العقل».

(24) انظر كذلك اللايبنتزي التونسي الطاهر بن قيزة، في ترجمته الرائعة لـ **مقالة في الميتافيزيقا** للايبنتز، حيث ترجم عنوان كتاب لايبنتز المعروف فاقترح: **المقالات الجديدة حول ملكة الفهم البشري**، وأحال إلى ترجمة أحمد فؤاد كامل التي نهجت النهج عينه واقترحت: **محاولات جديدة في ملكة الفهم البشري** (غوتفريد فيلهلم لايبنتز، **مقالة في الميتافيزيقا**، ترجمة الطاهر بن قيزة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)).

ولا يبعد أن يكون اختيارُ الفاهمة إنما أدّى إليه ما كان من سبق ترجمة (Urteilskraft)، عند المترجِم المسدَّد موسى وهبة، وعلى عين وزنها وصيغتها الصرفية، بالحاكمة، إلا أنّ طرفي القياس هاهنا لا يُطبق أحدهما على الآخر، فإذا كان في الإمكان أن نتحدث عنْ «ملكة الحكم» (Jugement) أو (Faculté de juger) وقديماً قالت العرب، (وحتّى غير الفلاسفة منهم): «الحكومة»، فإنه لا يمكن إلا بكثير من العسف أن نتحدّث عن ملكة الذّهن، وحتّى عن ملكة الفهم. لا بدّ أن يؤدّي المقابل العربي **معنى النّسق من الملكات والعمليّات الفكرية**، ولا نظنّ الفاهمة قمينة بهذا المعنى.

وفوق كلّ ذلك، فإنّ العبارة الإنجليزية (*Understanding*) ليست عبارة اصطلاحية بمدلولها اللّغوي «المطروح في الطريق». صحيح أنّ الفعل الإنجليزي (To Understand) يفيد في متداول المعجم اليومي بعض معاني الفهم، ولكنّ نسل المفاهيم في الفلسفة لا يَخضع لمنطق المعاني المطروحة إلا متى أُنسيت المفاهيمُ إحالاتها الجوهرية. وليس الـ (Understanding) فهماً، **إلا لأنّه قبل ذلك يقوم من الأشياء المعدّة للفهم في مقام الحامل لعلاقتها، وفي وضع القاع الذي تستقرّ عليه فيكون لها معنى**. ليس الـ (Understanding) فهماً إذاً، إنْ هو إلا شرط كلّ فهم. وعلى صعيده المخصوص تجري **عملية الفهم بما هي ربط وارتباط وتداع وبما هي تخيل وتذكر ومقارنة... إلخ.**

ما هذا الذي هو تحت الأشياء يخلع عليها معنى؟ إنّه ليس الفهم، بل الفهم (من جهة كونه ترتيباً، وإرجاعاً للأمور إلى نصابها... إلخ) حاصلُه. ثمة في الـ (Understanding) بعض معنى «التفاهمات» (Understandings) التي تُبرم حتّى تُضحِيَ عنصرَ كلِّ تعايش أو تفاعل بين أطرافها. إنّ فضاء الإبرام هذا هو

الـ (Understanding) وضمنَه هو، في حيّزه هو لا خارجه، يقع كلُّ فهم، أي كلُّ معرفة.

ما هذا الذي يحملُ الأفكار من حيث ترابطُها ويُوجِد لديَّ معرفةً بها هي المعرفةُ الممكنة لي؟ إنّه، بوجه ما، إطارُها: ذلك هو الذّهن، لا ملكةً من الملكات ولا قوة من قوى النفس، بل نسق قوى ونسق ملكات، وفضاء بروق للأشياء وتواردها في الخاطر: لذلك، فقد قرّب هيوم الذّهن، (Understanding) و(Mind)، من خشبة المسرح:

«The Mind is a Kind of Theatre, where Several Perceptions successively Make their Appearance; Pass, re-Pass, Glide Away, and Mingle in an Infinite Variety of Postures and Situations».

لا معرفةَ بغير هذه الآلية التي تصف الكيفيات التي تتخالط بها إدراكاتنا على خشبة المسرح تلك التي يمثلها الذهن. وليس هنالك من فهم ممكن إذا كان الفهم يحيل على أي واقعية من واقعيات الإدراكات والأفكار التي داخلَ الذّهن، بل إنّ شرط كون الذّهن ذهناً هو فراغُه من كلّ حكم مسبق موضوعي بالمعنى الفنومينولوجي من أي مصادرة على التعالي.

إلا أنّه لمّا كان كلّ فهم يقوم على منطق إحالة (Une Logique de la référence)، أي على جذع ثنائية دلالية، ولما كان **هيوم** ينبّه إلى أنّ تحقيقه إنما يقع خارج كلّ سياق ماهوي أو جوهراني، ولما كان الوهمُ الميتافيزيقي الذي دُونه تأسيس علم الطبيعة البشرية إنما يتمثّل في بحث الذهن في ما ليس الذهن «مُعَدّاً» للبحث فيه، وفي انخداع الفكر بمعرفة ما وراء عنصره، لما كان كلّ ذلك، فإنّ أداء الـ (Understanding) بالفهم ومشتقّاته، مقامرة ميتافيزيقية ليس لها من

رصيد إلا ترابط بين أفكار وائتلاف بين انطباعات وهو قليل عن الفهم. ولذلك، فإنّ مبحث العادة التي خرج بها **هيوم** من تأسيس العلاقة السّببية على ضرورة عقلية، لا ينبغي أن تعني لنا إحالةً على دفء ألفتنا مع عالم متجوهر؛ إنّها، وإنها فقط، عادة نألف فيها انطباعاتنا، وذلك هو عالمنا الوحيد.

الذّهن مسرح الانطباعات والأفكار إذاً، ولكنّ **هيوم** ينبّه مباشرة إلى أنّ استعارة المسرح لا ينبغي أن تغلّطنا: «فالانطباعات المتعاقبة هي وحدها التي تكوّن ذهننا؛ وليس لنا أدنى معرَف (Notion) عن مكان عروض هذه المشاهد، ولا عن الموادّ التي قد يكون ذهننا قُدَّ منها»[25]. ولا يعني ذلك نفي **هيوم**، على الطريقة البركليوية (Berkeley: *esse est percipii*)، وجود هذه المواد أو مكانها. وهو لا ينفي غير قدرتنا على معرفتها.

لقد أراد المترجم بهذه الاعتبارات السّريعة تبرير اختيارات مركزيّة في ترجمة **التحقيق**، فإن لم يُكتب لهذه الاختيارات أن تستقرّ، لم يكن له من عذر غير جدّة الدّراسات الهيومية وقلّة تقاليدها في المدونات الفلسفية العربية، ولكنّنا لدى ما أقدمنا عليه من ترجمة **التحقيق** قد أخذنا النّفس فوق ذلك بأن نُقدر العربية على قول التجريبية، مواصلة لقولها الفلسفي الأثيل، وإعادة استكشاف له، وتوسيعاً لمجال انطباقه.

ومع ذلك، فمشكلنا في العربيّة يظلُّ دوماً فارابياً (**الحروف**): كيف يمكن نقلُ الكلمة من سياقها «الطبيعي» إلى دلالتها الاصطناعية، تلك الدّلالة التي نصطنع فيها الكلمة لمعنى ونتصانع

---

(25) **الرسالة**، الكتاب الأول، القسم الرابع، الفصل السادس، ص 253.

على ارتباطهما تصانعاً؟ إنّ الأمر لا يتعلّق مثلاً بتمنّع للألفاظ والمفردات عن الاصطناع، بقدر ما يتعلق بقصور اللغة عن تجربة المعنى. كيف يمكن للغة من اللغات أن تحتمل همّ نقد الميتافيزيقا وهي لم تضق بها ذرعاً؟ هل يمكن اختزال تجربة فكرية برمّتها بتقويل لغةٍ من اللّغات للمرادف المفهومي الذي تتلخّص فيه تلك التجربة. إنّ هذا هو جوهر المشكل في ترجماتنا الفلسفيّة العربية: إنّنا لن نخلُق فلسفة بإحداث كلمات الفلسفة. وإنّ قائمة المفاهيم التي تُؤدّى ترجماتُها من غير أن تُتَمثَّل مقتضياتها لقائمة طويلة مطولة: هذه لغة تكاد لا تسمع نفسها، وإنما في هذا يتمثل مشكلها الحقيقي، وإننا لفي دور، بل في دوار منه.

إنّ التّرجمة الفلسفية العربية بصدد خلق سياق لغوي لئن لم يصطحبه سياق هو سياق الشيء الفلسفي، أشبه أن تصبح اللّغة الفلسفية جعجعة ولغواً. وإننا لنرى اليوم بيننا أنسجة لزيقة من الدّوال التي لا ندري عمّا تتحدّث. لذلك، لا يمكن أن يكون الفيلسوف الذي يأتي اليوم، ترجماناً فحسب، إنّه خاصّة مفكّر، جوهر تفكيره أن تخلُق الترجمةُ على يديه سياقاً يوازن الأصل، بل أن يخلق لها هو هذا السياق الموازن للأصل، حتّى تكون ترجمة بحقّ، أعني أن تتكلّم انطلاقاً من الشيء نفسه، غيراً.

إنّ جيلَ التّراجمة العرب اليوم، ولاسيّما المتفلسفة منهم، لا يمكنهم الاكتفاء بتعليم الفلسفة عبر الترجمة. إنّ عليهم أن يتفلسفوا، أي أن ينظروا إلى الشيء الذي بات يعطي الفلسفة، كلّ فلسفة: العالم.

محمد محجوب

الفصل الأول

في مختلف أنواع الفلسفة

يمكِن للفلسفة **الخُلُقية**(*)، أو علم الطبيعة الإنسانية أن تعالَج بحسب كيفيتين مختلفتين، لكلّ منهما مزيتُها التي لها، وكلٌّ يمكن أن تُسهم في التّرويح عن النّوع الإنساني وتعليمه وإصلاحه، فإحداهما تعتبر الإنسان مولوداً للفعل أساساً، ومتأثّراً في تقويماته بالذّوق والإحساس [متأثِّراً بهما]، إذ يجدُّ في طلب هذا الأمر ويسعى إلى تجنب ذاك، على قدر القيمة التي تبدو لهما، وبحسب المظهر الذي يبدوان فيه. ولـمّا كانت الفضيلةُ قد عُدّت من بين الأشياء جميعاً أنفَسَها، عَمد هذا الصنفُ من الفلاسفة إلى تصويرها في أحبِّ الألوان [إلى الناس]، مستلهمين كل عَون من الشعر والخطابة، ومعالجين موضوعاتهم في يُسر وبداهة، وبأروع ما يُنظم، ليروق الخيال ويحرِّك العواطف. وإنهم ليستصفون من الحياة العامّة

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف. أما المشار إليها بعلامة (*) فهي من وضع المترجم].

(*) هكذا نترجم عبارة Moral، التي درجت في القرن الثامن عشر وفي هذا السياق، على إعطاء معنى المعرفة الاحتمالية واليقين الاحتمالي في مقابل البرهاني. غير أنه لا ينبغي أن نغفل أن لها بالإضافة إلى معنى الأخلاق المتداول، معنى تقابل به الطبيعي والفيزيائي.

أغرب الملاحظات وألفت الصور، ويقابلون بين الطّباع بما يُظهر لنا تَضادَّها ويَستحثُّوننا إلى سبل الفضيلة تلويحاً بآفاق المجد والسعادة، فيوجِّهون خطانا إليها اقتباساً من أقوم التَّعاليم واقتداءً بأسطع الأمثلة. إنهم يَحملوننا على أن نشعر بالفرق بين الرذيلة والفضيلة ويثيرون أحاسيسنا ويعدِّلونها. لذلك، تراهم يعتقدون أنهم قد أدركوا غاية أعمالهم كلِّها ما إن يتمكنوا من استمالة قلوبنا إلى محبّة الاستقامة والشرف الحقيقي.

وأمّا النّوع الآخر من الفلاسفة، فيعتبرون الإنسان كائناً عاقلاً أكثر ممّا هو فاعل، ويجتهدون في تربية ذهنه أكثر مما يجتهدون في تهذيب أخلاقه. هم يعتبرون الطبيعة الإنسانية موضوعاً للتأمّل النظري، ويفحصونها، دقيق الفحص، سعياً إلى إدراك تلك المبادئ التي تسيِّر ذهننا وتثير إحساساتنا، وتجعلنا نَقبل أو نُنكر موضوعاً بعينه أو فعلاً بعينه أو سلوكاً بعينه. وإنهم ليجدون أنه من العار على الآداب جميعاً أن لا تكون الفلسفة قد رسَّخت بعدُ، فوق كلّ جدل، أساس الأخلاق والتّعقّل والنّقد، وأن تظلّ إلى الأبد مُخبرة عن الحقيقة والخطأ، والرّذيلة والفضيلة، والجمال والبشاعة، من غير أن يكون في مقدورها أن تحدّد مصدر هذه التّمييزات. وإنهم، إذ يعمدون إلى هذه المهمّة العسيرة، لا تثنيهم عنها أيّ صعوبة؛ وإنما [تراهم] ينتقلون من الحالات الخاصة إلى المبادئ العامّة، ثم يزيدون، فيتقدمون ببحثهم إلى مبادئ أعمّ من تلك، فلا يهدأ لهم بالٌ إلا متى بلغوا تلك المبادئ الأصليّةَ التي تضع بالضرورة حدّاً للفضول الإنساني في كلِّ علم. ومهما بدت تأمّلاتهم النظرية مجرّدةً، بل مستغلقة على عامّة القراء، فإنهم ينشدون موافقة العارفين والحكماء، ويعتقدون أنهم إذا ما تمكنوا من اكتشاف بعض الحقائق المحجوبة التي قد تُسهم في تعليم اللاحقين، فقد أوتوا من المكافأة

على قدر ما بذلوه من العمل طوال حياتهم.

ما من شك في أنّ الفلسفة البسيطة والواضحة ستظل دوماً حظيّة بتفضيل عامة الناس لها على الفلسفة الدّقيقة والمستغلقة، وما من شك في أنّ الكثير سيوصون بها خيراً، لا لأنها أحبّ إليهم فحسب، وإنما لأنها، إلى ذلك، أنفعُ لهم من تلك الثانية. هي أدخلُ في حياة الناس، تكيّف القلب والأهواء. وإنها إذ تشتغل بتلك المبادئ التي تُسيِّر أفعال الناس، لَتُصْلِحُ من سلوكهم وتقرِّبهم من أنموذج الكمال ذاك الذي تَصفه لهم. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الفلسفة المستغلقة، لـمّا كانت تقوم على هيئة للفكر لا تخوّل له دخول مشاغل الحياة والعمل، تتلاشى حالما يغادر الفيلسوف عَتَمَةَ الظل ليستقر في وضح النّهار. ولا يمكن لمبادئها أن تحافظ بسهولة على أيّ تأثير في سيرتنا وسلوكنا، فأحاسيس قلبنا واختلاج أهوائنا وهيجان عواطفنا، تبدد ظلام استنتاجاتها كلها. وتحط الفيلسوف العميق [الذي كان]، إلى مجرّد رجل من الدّهماء.

كذلك لا بدّ من الاعتراف بأن الفلسفة البسيطة قد حازت من الشّهرة أدومَها عليها وأحقَّها لها، وبأنّه لا يبدو أنّ أصحاب الاستدلالات المجرّدة قد غنموا، إلى اليوم، أكثر من شهرة مؤقتة قد تكون جاءتهم نزوة من نزوات عصرهم أو جهالة من جهالاته، ولكنّهم عجزوا عن أن يظلوا أهلاً لها أمام أجيال لاحقة هي أنصف في الحكم عليهم [من عصرهم]، فمن السهل أن يغلط الفيلسوف العميق في استدلالاته الدقيقة، والغلط حتماً رحم للغلط، مادام [صاحب الغلط] يتمادى في استنتاجاته لا يثنيه عن القول بهذه النتيجة أو تلك غرابةُ مظهرها أو مخالفتُها لمشهور الرأي، ولكنّ الفيلسوف الذي لا يقصد إلى أكثر من أن يكون ترجمان الحس الإنساني العام بألوان أزهى من ألوانه وأفتن، لا يتمادى في خطئه، إذا ما صادف أن

وقع، وإنما هو يثوب إلى المسلك القويم ويحصّن نفسه من مخطر الأوهام بتجديد استلهامه من الحس العام ومن الأحاسيس الطبيعية للنّفس، فلقد ازدهرت شهرة شيشرون (Cicero) اليوم، ولكنّ سُمعة أرسطو (Aristotle) قد خبت نارها أيما خبوّ. أمّا لابرويير (La Bruyère) فيقطع البحار ويظلّ مع ذلك محتفظاً بشهرته، ولكنّ سُمعة مالبرانش (Malebranche) لا تتجاوز قومه وعصره. وقد يجد النّاس يوماً لذّة في قراءة أديسون (Addison)، حين يكون لوك (Locke) نسياً منسيّاً.

وإنما الفيلسوف الخالص شخص قلَّ في العادة أن يرحَّب به بين النّاس، فهم يسلّمون بأنه لا يقدّم للمجتمع شيئاً له فيه بعض ما ينفع أو ما يعجب: فهو يعيش بعيداً عن كلّ تواصل مع النّاس، منقطعاً إلى مبادئ وتصوّرات نائية هي أيضاً عن فهمهم، ولكنّ الناس، من جهة أخرى، أشد احتقاراً لأخي الجهالة، فلا شيء، في ملّتهم واعتقادهم أبلغُ تعبيراً عن فدامة القريحة، من أن يتبلّد المرء، في عصر ازدهرت فيه العلوم، ولدى قوم انتشرت بينهم المعارف، عن كلّ شغف بهذه المباهج النبيلة. وإنّ أجود الطّباع، في ما يعتقدون، الطَّبعُ الذي يتوسّط هذين الطّرفين: يظلُّ منهما أهلاً للكتاب والأصحاب والأعمال، نظراً [بالعقل] وتذوّقاً [بالقلب] على السواء، ويظل منهما حافظاً، في فنون المحادثات، لما تربّيه فيه الآداب من حسّ التمييز ورقّة الأسلوب، ويظلّ منهما محافظاً، في ميدان الأعمال، على تلك النزاهة وذلك الإتقان، نتيجتين طبيعيتين لفلسفة موزونة. وليس أنفع، في نشر مثل هذا الطّبع المكتمل وفي تهذيبه، من المؤلفات السّهلة أسلوباً وطريقة، تلك التي لا تُفْرِط في نَسخ الحياة، وتلك التي لا يتوقّف فهمها على كبير عكوف عليها ولا على كثير انقطاع إليها، والتي تردّ المتعلم إلى أهله وقد تشبّع بالمشاعر

النبيلة والتعاليم الحكيمة الصّالحة لكل متطلّبات الحياة البشرية، فإذا الفضائل قد غدت بهذه المؤلّفات محبّبة، وإذا العلوم قد أضحت بها محبّذة، وإذا صحبة الناس قد أمست مهذّبة [للعقل]، وإذا العزلة قد باتت ممتِعة [للعقل].

الإنسان كائن عاقل، وباعتباره كذلك يتلقّى من العلم ما يخصّه من القوت والغذاء، غير أن حدود الذّهن الإنساني لديه هي من الضّيق بحيث إن ما يُرجى لتحقيقها ـ في هذه المسألة الخاصة ـ من مقدار أمنه ومكتسباته، هو ضئيل. والإنسان كائن اجتماعي بقدر ما هو عاقل، ولكنّه هاهنا أيضاً لا يستطيع أن ينعم دوماً بصحبة ممتعة ومسلّية، ولا أن يرعى لتلك الصّحبة في نفسه من الشّغف بها ما يحفظها. والإنسان كذلك كائن فاعل، فيلزمه بموجب هذه الهيئة وبموجب مختلف ضرورات الحياة الإنسانية، أن يخضع إلى مقتضيات الأعمال والمشاغل، ولكنّ الفكر يحتاج إلى الراحة ساعة بعد ساعة، وليس يمكنه دائماً مجاراة ميله إلى الجد والعمل. يظهر إذاً أن الطبيعة قد استصفت من أخلاط الحياة مزيجاً هو أنسبها إلى بني الإنسان، وأنها قد أسرّت إليهم منذرة ألا يسترسلوا إلى أي من نوازعهم استرسالاً، فيقعدوا منه عُجَّزاً عن غيره من المشاغل والمباهج. تقول لهم: أطلقوا ما شئتم العنان لهيامكم بالعلم، ولكن اجعلوا علمكم إنسانياً يمكنه التعلق مباشرة بالعمل وبالمجتمع. ألا قد حرّمتُ عليكم كل تفكير مستغلق [على الناس] وكل بحث موغل سحيق؛ لأسلّطنّ منهما شرّ العقاب [على من لا يسمع منكم] بما يسوقانه عليكم من وجوم السويداء، وبما يجرّانكم إليه من الريبة التي لا تنتهي، وبما ستستقبل به اكتشافاتكم المزعومة من البرود عندما تنشرونها. يا أيّها الإنسان كن فيلسوفاً، ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك، ابقَ إنساناً.

لو كان عامّة الناس يكتفون بتفضيل الفلسفة البسيطة على الفلسفة المجردة والعميقة، من غير أن يتعيّبوها ولا أن يحتقروها، لما كان على المرء حرج في أن يمتثل إلى هذا الرأي المنتشر وأن يترك لكلّ شخص أن ينعم بذوقه وشعوره من دون رقيب؛ ولكن، لـمّا كان الأمر يصل في كثير من الأحيان إلى أبعد من ذلك بكثير، وحتى إلى حدّ الرفض المطلق لجميع الاستدلالات العميقة أو لما جرى عند الناس تسميته بالميتافيزيقا، فإنّا سنعمد الآن إلى النظر من دون مبالغة أن ننصرها به.

ويمكننا أن نبتدئ فنلاحظ أنّ إحدى الفوائد المعتبرة التي تحصل عن الفلسفة الدّقيقة والمجرّدة هي خدمتها للفلسفة البسيطة والإنسانية التي لا تقدر أبداً، من دون الأولى، أن تبلغ درجة مرضية من الدقّة في مشاعرها، وتعاليمها أو استدلالاتها: هل كانت الآداب الرفيعة كلُّها إلا صوراً من الحياة الإنسانية في مواقف مختلفة وأوضاع عديدة، فنستوحي منها مختلف أحاسيس الثناء أو التقريع، والإجلال أو الاستخفاف، بحسب ما للموضوع الذي تعرضه علينا من الخاصيات، فإن الفنان لأقدر على النجاح في مثل هذا الأمر إذا ما هو كان، إلى ذوقه الرفيع ودركه السريع، ذا معرفة مدققة بما يميز الرذيلة عن الفضيلة مما في كل منهما من الهيئة الذاتية، ومن العمليات الذهنية وتصرُّف الأهواء واختلاف أصناف الإحساس. ومهما بدا هذا التبطّن أو هذا التنقيب مضنياً، فإنه يصبح من بعض الوجوه لازماً لدى أولئك الذين قد يرومون النجاح في وصف المظاهر الواضحة والخارجية للحياة والعادات، فالمشرّح يضع أمام أعيننا أقبح المناظر وأبشعها، ولكنّ علمه مفيد للرسام في رسمه ولو كان صورة لفينوس (Venus) أو لهيلين (Helen)، فهذا الرسّام يلزمه، إذ هو يستخدم كلّ ما أوتي في فنه من أبهى الألوان، وإذ هو يودع في

رسومه من الهيئات أكملها رشاقة وأشدُّها تحريكاً للنفس، أن يكون فطناً إلى البنية الداخلية للجسد البشري، وإلى مواضع العضلات فيه وتركيب العظام، وإلى كل جزء من أجزاء البدن وكل عضو فيه، وظيفته وصورته، فالتدقيقُ في كل الأحوال مفيدٌ للجمال، والاستدلالُ الصحيح في كل الأحوال مفيدٌ للإحساس المرهف. ولعلّ ما قد نذهب إليه من امتداح أحدهما بانتقاص الآخر هو عين العبث.

وإنه ليمكننا أن نلاحظ، فوق ذلك، أنّ روح التّدقيق، في كلّ فنّ من الفنون وفي كلّ مهنة من المهن، مهما كان مدى امتلاكنا له، يقرّب هذه من كمالها أيُّما تقريب، فيجعلها أخدم لمصالح المجتمع. ولئن جاز للفيلسوف أن يبتعد عن الأعمال، فإن روح الفلسفة إذا ما اجتمع على رعايته كثير من النّاس، لا بدّ أن ينتشر شيئاً فشيئاً فيعمّ المجتمع ويخلع على سائر الفنون والمهن دقّة متساوية، فيكتسب رجل الدولة بذلك مزيداً من التبصّر والإلطاف في توزيع السلط وموازنتها، ويحصّل رجل القانون مزيداً من الانتظام في صناعته، ومن الحذر في خططه وعملياته. لقد باتت الحكومات الحديثة أمتن استقراراً من القديمة، كما باتت الفلسفة الحديثة أدقّ من القديمة، ولعلّهما لاتزالان تتحسنان معاً في تدرّج متناسق.

ولو لم يكن من فائدة تجنى من هذه الدّراسات إلا إرضاء فضول بريء، لقد كان ذلكَ مما يجب عدم استنقاصه، إذ كان مدخلاً لنا إلى بعض هذه المباهج الآمنة والمطمئنة التي تتاح للنّوع الإنساني. إنّ آنَسَ الدّروب وآمَنَها في الحياة، تلك التي تأخذنا عبر سبل العلم والمعرفة. ولَمن يقدر على إزالة بعض ما يعترض الناس فيها من العوائق أو على أن ينهج فيها جديد أفق، حقيقٌ كلّ الحق بأن يُعتبر من ذوي الفضل على الإنسانية. ورغم أنّ هذه البحوث قد تبدو شاقّة ومُجهدة، فإن الأمر في بعض العقول يجري على ما

يجري عليه في بعض الأجسام، فإن هذه إذا كانت تنعم ببنية قوية وصحّة موفورة، تحرّتْ مُعسِر التمارين وجنت لذة مما قد يبدو لعامّة الناس مضنياً مرهقاً. حقّاً إن الظلام متعب للذهن وللعين معاً، ولكنّ إخراج النور من الظلمات، مهما كلفنا من الجهد، فيه لا شك سرور للناس ومتعة.

ولكنّ بعضهم يعترض بأنّ هذه الظّلمة التي تتّصف بها الفلسفةُ العميقة والمجردة ليست فقط شاقة ومجهدة، بل هي كذلك مصدرٌ للريبة والوهم لا عاصم منه. وهاهنا في الحقيقة يكمن أصح الاعتراضات وأكثرها وجاهة على قسم هام من الميتافيزيقا: إنها ليست علماً بأتم معاني العلم، وإنها إما أن تصدر عن صلف الإنسان، إذ يجتهد اجتهاداً لا طائل من ورائه في الدخول إلى موضوعات مستغلقة على الذهن استغلاقاً، أو أن تصدر عمّا تعمد إليه شعوذات الجمهور من حيلة تعضيد الأشواك، تستراً بها على وهنها وتحصيناً له، بعد أن ظهر عجزها عن المنازلة على البسائط، فمتى طردت من تلك البسائط هرعت إلى الغابة كما يهرع اللصوص، وظلت تترصّد أيّ نهج غير محروس من أنهج الذّهن، لتنقضَّ عليه انقضاضاً وتنهال عليه بألوان الرّعب الديني والأحكام المسبّقة: وويلٌ لأشدّ الفوارس ساعةَ الغفلة! وما أكثر الذين فتحوا الأبواب لأعدائهم جبناً وبلادة، وطابوا، من دون إكراه، إلى استقبالهم صاغرين منصاعين، كما لو كانوا أسيادَهم الشرعيين.

ولكن، هل في ذلك ما يكفي لتبرير تخلّي الفلاسفة عن مثل تلك البحوث واتّصال تركهم الشعوذةَ في ملاذاتها؟ ألا يجدُر بهم أن يستخلصوا عكس ذلك، فيدركوا ضرورةَ نقل الحرب إلى أخفى مخابئ العدوّ، إلا إنّه ليس لنا من معوَّل على أنّ الناس قد تحملهم خيباتهم المتعاقبة على أن يتخلّوا في النّهاية عن هذه العلوم الخاوية

فيكتشفوا للعقل البشري مجاله المخصوص. ذلك أنه بالإضافة إلى كون الكثير من الناس يجدون عظيم الفائدة في استمرار لوْكِهم لمثل هذه الموضوعات، فإنّه لا يعقل أبداً أن يكون لحجّة اليأس الأعمى مكانٌ في مجال العلوم. ومهما كانت المحاولاتُ السابقة فاشلةً، فإنه لايزال يحِقُّ لنا الأملُ في أن نبلُغ بالاجتهاد ومواتاة الحظّ أو بمطّرد الحكمة لدى متعاقب الأجيال إلى اكتشافات لم تعرفها الأزمنةُ السّابقة. ليندفعنّ كلُّ عقل مغامر نحو عزيز الغُنم لا تحطُّ من عزمه خيباتُ السابقين، بل تحرّكه طموحاً إلى أن يستأثر بشرفِ كسبِ مثل هذه المغامرة العنيدة. إنّ المنهج الوحيدَ الذي نقدِرُ به على تحرير المعرفة من هذه المسائل المستغلِقة هو أن نجدّ في تقصّي طبيعة الذهن البشري وأن نبيّن من خلال تحليلٍ دقيق لقُواه وطاقاتِه أنّه ليس مُعَدّاً بأي وجه من الوجوه للخوض في مثل هذه الموضوعاتِ القصيّة والمستغلقة. لا مهرَب لنا من القبول بهذا الإجهاد إذا ما رمنا راحةَ العيش من بعده دوماً. لابدّ لنا من بعض الحرص في رعاية الميتافيزيقا الحقّ إذا ما رمنا تحطيم الموهومة واللّقيطة. وإذا كان كسلُ البعض هو الذي يَقيهم هذه الفلسفة المغالطة، فإنّ الفضولَ هو الذي يرجَحه لدى البعض الآخر، فلا يمتنع أن تتلوَ اليأسَ الذي يسود أحياناً أذكى الآمالِ وأحدُّ التوقّعات، فالاستدلال الدّقيق والصّحيح هو العلاجُ الشامل الوحيد والمناسب لكل الأشخاص والاستعدادات. وهو وحده القادر على تحطيم تلك الفلسفة المستغلقة وتلك الرطانة الميتافيزيقية التي إذا ما اختلطت بشعوذات الجمهور أشبه أن يتهيبها أصحاب العقول المتقاعسة وتراءت لهم علماً وحكمة.

وثمة بالإضافة إلى مزية الاستبعاد المروّى لأبغض أجزاء المعارف وأكثرها ريبة، عدة مزايا إيجابية أخرى تحصل من تمحيص دقيق لقوى الطبيعة البشرية وملكاتها، فمِّما يلفت النظر أن عمليات

الذهن، مهما كان حضورها فينا حميماً، يكتنفها الغموض كلما اتخذناها موضوعاً للتفكير، فيحسُرُ البصر وقد أعياه تبين تلك الخطوط والحدود التي تفرق بينها وتميز بعضها عن بعض، فإن تلك الموضوعات تدقّ عن أن تحتفظ طويلاً بعين مظهرها ووضعها، ولابد من ضبطها في الحين بنفاذ فائق يصدر عن الطبيعة ويحسنه التعوُّد والتفكير. وهكذا فإن مجرّد معرفة مختلف عمليات الذهن، وفصل بعضها عن البعض الآخر وتبويبها إلى ما يناسبها من الأبواب وإصلاح كل تلك الفوضى الظاهرية التي تتغشاها كلما جعلناها موضوعاً للتفكير والبحث، إنما هو إقامة لجزء غير هيّن من العلم، فلئن كانت مهمة التنظيم والتمييز هذه عديمة الجدارة إذا هي تعلّقت بالأجسام الخارجية بما هي موضوعات حواسّنا، فإن قيمتها تتعاظم إذا سلطناها على عمليّات الذّهن، وذلك بالقياس إلى ما نلقاه من الصعوبة وما نبذله من الجهد في إنجازها، فلو لم يكن لنا أن نذهب إلى أبعد من هذه الجغرافيا الذهنية أو من هذا التحديد لأجزاء الذهن وقواه المتمايزة، لقد كان لنا في هذا القدر ما ترضى به النفس. وعلى قدر ما قد يبدو لنا هذا العلم بديهياً (وما هو بالبديهي أصلاً) ينبغي أن يزداد احتقارنا لجهله لدى كلّ من يدّعي المعرفة والفلسفة.

وكذلك، فإنّه لا يمكن أن يبقى مجالٌ للتّظنن على هذا العلم بأنّه قد يكون وهميّاً وغير يقيني، اللّهم إلاّ أن نقول بريبية هدّامة حاطمة لكلّ نظر، بل لكلِّ عمل كذلك، فلا مجال للشكّ في أنّ الذّهن قد أُعطي قوى وملكات عديدةً، وأنّ هذه القوى متميزةٌ عن بعضها البعض، وأنّ ما كان الإدراكُ المباشرُ يتميّزه بحقّ، كان ممكنَ التّمييز [كذلك] لدى التفكّر. وبالنتيجة فلا مجال للشكّ في أنّه ثمة صدقٌ وكذبٌ في كلِّ القضايا ذات الصِّلة بهذا الموضوع، وأنّ هذا الصّدق وهذا الكذب لا يخرجان عن دائرة الذهن الإنساني، فثمة

كثير من مثل هذه التمييزات الواضحة، كتلك التي بين الإرادة والذهن، وبين المخيلة والانفعالات، وهي أمور تقع ضمن فهم كل مخلوق بشري. وحتّى التمييزات التي قد تكون ألطف من هذه وأوغل في الفلسفة، فإنها لا تقلُّ عنها حقيقة ويقيناً، ولو أنها أعسر على الفهم منها. ولعلّ ما توصّلت إليه أمثال هذه التّحقيقات، ولاسيما الأخيرة منها، من نجاح، يعطينا فكرة أدقّ عمّا لهذا الفرع من الفلسفة من اليقين والمتانة. أتُرانا مع ذلك نُكْبِر قيمة عمل فيلسوف يعطينا نسقاً صحيحاً للكواكب، ويرتّب مواضع هذه الأجسام القصيّة ونظامها، في حين نستصغر شأن أولئك الذين يسطّرون بكثير من التّوفيق [حدود] أجزاء الذّهن، وهي أقرب ما يعنينا؟

ولكن، ألا يجوزُ لنا أن نؤمّل من الفلسفة إذا ما رعيناها بعناية وحرصَ الجمهورُ على تشجيعها، أن توسّع بحوثَها مزيداً، فتكشف، إلى حدّ ما على الأقلّ، عن خفيّ الموارد والمبادئ التي تحرّك الذهن (Mind) الإنساني في عملياته؟ لقد ظلّ الفلكيون طويلاً يكتفون بالاستدلال، انطلاقاً من [ملاحظة] الظواهر، على الحركات الحقيقية التي للأجسام السّماوية وعلى نظامها ومقاديرها، حتّى طلع عليهم أخيراً فيلسوفٌ بدا أنّه توصّل بأوفق البراهين إلى تحديد القوانين والقوى التي تسيّر دورات الأفلاك وتوجّهها. ولقد تمّ ما يشبه ذلك في أجزاء أخرى من [معرفة] الطبيعة. وليس ثمّة ما يبرّر اليأس من نجاح مماثل لتحقيقاتنا في قوى الذهن وبنيته، إذا ما نحن تابعنا هذه التحقيقات بقدر مماثل من الكفاءة ومن الحذر، فمن المحتمل أن تكون كلّ عملية من عمليات الذّهن وكلّ مبدأ من مبادئه متوقّفيْن على عملية أخرى ومبدأ آخر، مما قد يُحتاج معه لرفعهما إلى مبدأ أعمّ منهما وأكثر كلّية: وهكذا، فإنّه سيكون عسيراً علينا، قبل الامتحان المتأني، بل وحتّى بعده، أن نحدّد التّحديد الدّقيق مدى ما

يمكن لهذه البحوث أن تمتدّ. وما من شكّ أنّ مثل هذه التّحقيقات تحاوَل كلّ يوم، بل يحاولها حتّى بعض من هم الأكثر إهمالاً إذا تفلسفوا. وليس أوكد على المرء من أن يشرع في هذا المسعى بأقصى ما أوتي من العناية والانتباه، فإمّا كان ذلك المسعى واقعاً في دائرة الذّهن الإنساني، أمكنه أخيراً أن يتوفّق إلى تحقيقه، وإن هو لم يكن ضمن تلك الدائرة، تركه آمنا مطمئنّاً. ولاشكّ أن هذه النّتيجةَ الأخيرةَ غيرُ مرغوبٍ فيها، ولا ينبغي أن يخفّ إليها المرءُ: فكم ينبغي أن نبخس هذا النوع من الفلسفة جمالها وقيمتها، متى قبلنا مثل هذا الافتراض؟ ولقد دأب أصحاب مصنّفات الأخلاق لحدّ اليوم على أن يعمدوا لدى اعتبار تلك الأفعال التي تثير إقبالنا أو نفورنا إلى البحث عن مبدأ مشتركٍ ما يمكن أن يُرجعوا إليه تنوّع هذه الأحاسيس. ورغم أنهم، في بعض الأحيان، قد غالوا في الأمر كثيراً، بتحمّسهم لمبدأ عامّ واحد، فلا مناص من الاعتراف، مع ذلك، بأنهم معذورون في توقّعهم العثور على مبادئ عامّة يصحّ أن تُرجع إليها جميع الرّذائل والفضائل. كذلك كان الأمر في ما تعلّق بمجهود نقَدة [الآداب والفنون] والمناطقة بل وحتّى السياسيين: فمحاولاتهم لم تفشل فشلاً كاملاً، ولو أنّ مزيداً من الوقت والتّدقيق مع تفان لا يني، ربما قرّبت هذه العلوم من كمالها تقريباً، فأن نلقي دفعة واحدة بكلّ الادعاءات التي من هذا القبيل هو ربما أكثر خفّة وتهافتاً ودوغمائية من أشدّ الفلسفات صلفاً ووثوقاً، إذ تعمد، بكلّ خشونة، إلى محاولة فرض أوامرها ومبادئها على الجنس البشري.

وهَبْ أنَّ هذه الاستدلالات حول الطبيعة الإنسانية تبدو مجرّدة وصعبة الفهم، فإنّ ذلك لا يجيز لنا أن نتظنّن عليها بأنّها خاطئة، فمن البيّن، على العكس من ذلك، أنّ ما خفي، لحدّ اليوم، عن كثير من حكماء الفلاسفة وذوي البصيرة النافذة منهم، لا يمكنه أن

يكون شديد الوضوح والسّهولة. ومهما كان الجهد الذي تُكلّفنا إياه هذه البحوث، فإنه يحقّ لنا أن نجد أنّنا نِلنا ما نستحقّ من المكافأة غنماً ومتعة معاً، إذا ما تمكنّا بواسطة هذه البحوث من أن نضيف إلى مخزون معارفنا من الموضوعات التي يعجز اللسان عن تقدير أهمّيتها.

ولمّا لم يكن الطابع المجرد لهذه التأملات عنوان حظوة لها، بل كان عيباً فيها، ولمّا كان يمكن لمثل هذه الصّعوبة أن تُغلب بالصناعة والعناية، وبتجنّب كلّ ما لا حاجة له من التّفاصيل، فقد حاولنا في هذا التحقيق الذي نعرض، أن نلقي بعض الضوء على موضوعات ظلّ ما فيها من عدم اليقين يثبّط إلى اليوم عزمَ الحكماء، وما فيها من الغموض يحبط الجهلة. سنكون سعداء لو تمكنا من توحيد ما يفصل بين مختلف أنواع الفلسفة، لنوفّق بين عمق التحقيق ووضوحه، وبين الحقيقة والجِدّة! ولنكوننّ أسعد من ذلك لو تمكنا، بتفكيرنا على هذا النحو البسيط، من أن نقوّض أسس فلسفة عويصة يظهر أنها لم تكن لحدّ الساعة إلا مخبأً للشعوذة وغطاء للعبث والخطأ.



الفصل الثاني

في أصـل الأفـكـار

سيقرّ كلّ واحد منّا بغير تردّد بأنّه ثمّة فرق كبير بين إدراكات (Perceptions) الذّهن، عندما يشعر إنسان بألم الحرارة المشطّة، أو بلذّة الدّفء المعتدل، ثمّ عندما يستحضر بعد ذلك إلى ذاكرته هذا الإحساس (Sensation)، أو يستبقه بمخيلته، فهاتان الملكتان قد تحاكيان أو تنسخان إدراكات الحواس، ولكنّهما لا تستطيعان أبداً بلوغ القوة والحدّة التي للإحساس الأصلي. وغاية ما نقول عنهما حتّى عندما تعملان بأقصى ما لهما من المتانة هو أنهما تمثلان موضوعهما على نحو فيه من الحياة، ما يكاد يجعلنا نقول إننا نحسّ به أو نراه: ولكنّهما لا تستطيعان أبداً أن تبلغا هذه الذّروة من الحدّة بحيث تجعلان كل هذه الإدراكات غير قابلة للتّمييز بعضها عن البعض الآخر، اللّهم إلا أن يكون الذّهن مضطرباً لسقم أو لجنون ألـمّ به، فمهما تألّقت ألوانُ الشِّعر، لم يمكنها أن تصوّر موضوعات طبيعية تصويراً يجعلك تحمل الوصف محمل المشهد الطبيعي. إنّ أشدّ الأفكار حيويّة تظلّ دون أبهت الإحساسات.

وإنّه ليمكننا أن نلحظ مثل هذا التمييز جارياً على كلّ إدراكات الذّهن الأخرى، فهذا الرّجل الذي أخذته سَوْرة غضب لن يحركه

غضبُه كمن يكتفي بالتفكير في ذلك الانفعال. وإذا ما حدّثتني عن فلان بأنه محبّ، فإني أفهم بيسر ما تعنيه، وأكوّن تصوراً مطابقاً لوضعه، ولكنّه لن يمكنني أبداً أن أخلط بين ذلك التّصور وبين الفوضى والاضطرابات الحقيقية لانفعال [الحبّ]. وعندما نتفكّر في مشاعرنا وفي ما لحقنا من الانفعالات في الماضي، فإنّ فكرتنا تكون مرآة أمينة [لها] وهي تنسخ موضوعاتها بكل صدق؛ ولكنّ الألوان التي تستعملها تبدو ذاوية باهتة متى قارناها بتلك الألوان التي اصطبغت بها إدراكاتنا الأصلية، فليس من الضروري أن يكون المرء من ذوي التمييز الحاد أو أن يكون ذا عقل ميتافيزيقي للتفريق بينهما.

يمكننا عند هذا الحدّ إذاً، أن نقسّم كلّ إدراكات ذهننا إلى صنفين أو نوعين يتمايزان باختلاف درجات القوّة والحدّة في كلّ منهما، فأمّا أقلّهما قوّة وحيويّة فتسمّى عامّة خواطر (Thoughts) أو أفكاراً (Ideas). وأماّ النّوع الآخر من الإدراكات، فلا يتوفّر لها اسم لا في لغتنا ولا في أغلب اللّغات الأخرى؛ وأقدّر أنّ ذلك يعود لعدم الاضطرار في أيّ غرض من الأغراض ما خلا الغرض الفلسفي، إلى لفظ عامّ أو إلى تسمية عامّة تُرتَّب تحتها تلك الإدراكات، فلنجوّز لأنفسنا بعض الحرّية لتسميتها انطباعات (Impressions)، مستعملين هذه اللفظة في معنى يختلف بعض الاختلاف عن استعمالها الجاري. إذاً أعني بلفظة الانطباع جميع إدراكاتنا الأكثر حياة، إذ نسمع، أو نبصر، أو نحسّ، أو نحبّ، أو نكره، أو نشتهي، أو نريد. ونحن نُميِّز الانطباعات عن الأفكار، وهي الأقلّ حيويّةً ضمن الإدراكات التي نعيها عندما نتفكّر في تلك الإحساسات أو الحركات التي تقدّم ذكرُها.

لا شيء، في ما نراه بدهيّاً، يمكنه أن يبدو أكثر خروجاً عن

الحدّ من خاطر الإنسان، فهو لا يُفلت من كلِّ سلطان ونفوذ للإنسان فقط، بل هو ليس حتّى مقيَّداً بحدود الطبيعة والواقع، فأن نكوّن صور أغوال، وأن نركّب أشكالاً ومظاهر مفزعة، لا يكلّف المخيّلة من الإزعاج أكثر مما يكلّفها مجهودُ تصوُّر الأشياء الطبيعية والمعروفة لنا. وإذا كان الجسم حبيس كوكب واحد، يرسُف(*) عليه تحاملَ المجهَد من العسر، فإنّ الخاطر يمكنه أن يحملنا في لمح البصر إلى أبعد أصقاع الكون، بل حتّى إلى ما وراء الكون، إلى الشُّواش الذي لا حدّ له، حيث يقال إنّ الطبيعة تمتدّ في فوضى عارمة، فما لم يُر قطّ، وما لم يُسمع البتة، يمكنه مع ذلك أن يُتصوّر. وليس ثمة شيء يخرج عن مقدور الخاطر، اللهم إلاّ ما كان يحمل في ذاته تناقضاً مطلقاً.

ورغم أنّه يبدو أنّ لخاطرنا هذه الحرّية التي لا حدّ لها، فإنّنا، إذا ما فحصناه عن قرب، وجدنا أنه في الحقيقة رهين حدود ضيّقة، وأنّ كامل هذه المقدرة الإبداعية التي للذّهن لا تتجاوز قوّة التّركيب والنّقل والزّيادة أو التّخفيض من الموادّ التي توفّرها لنا الحواسّ والتجربة. عندما تخطر ببالنا فكرة جبل ذهبي، فإنّنا لا نزيد عن ربط فكرتين قابلتين للارتباط هما فكرتا «الذهب» و«الجبل»، وقد ألفناهما من قبل. ويمكننا تصور فرس فاضل؛ ذلك أننا بالرجوع إلى شعورنا نستطيع أن نتصور الفضيلة، وهذه يمكننا أن نركبها إلى صورة فرس وشكل فرس، وهو حيوان أليف لنا. وباختصار، فإن كلّ مواد التّفكير هي مشتقة إمّا من إحساسنا الدّاخلي أو من إحساسنا الخارجي. وإنما إلى الذهن والإرادة وحدهما يرجع مزج هذه وتركيبها. وبعبارة

(*) رسَف (To Creep): «مشى مشي المقيّد إذا جاء يتحامل برجله مع القيد» (تاج العروس للزبيدي، وكذلك **فقه اللغة وسرّ العربية** للثعالبي).

فلسفية، سأقول إنّ كلّ أفكارنا، وهي أضعف إدراكاتنا، هي نسخ من انطباعاتنا وهي أقوى تلك الإدراكات.

وحتّى أستدلَّ على ذلك، فإني آمل أن تكون الحجتان الآتيتان كافيتين. **أولاً**، إنّنا عندما نحلّل خواطرنا أو أفكارنا، مهما كانت مركّبة أو جليلة، نجد دائماً أنها تنحلّ إلى تلك الأفكار البسيطة التي نُسخت عن سابق شعور أو إحساس. وحتّى تلك الأفكار التي تبدو للوهلة الأولى أبعد ما يكون عن هذا الأصل، فإنّنا نكتشف بعد تدقيق النّظر أنها إنما اشتقّت منه، ففكرة اللّه، بما تعني موجوداً لاحدّ لعقله ولحكمته ولخيريّته، إنما تصدُر عن التفكّر في العمليّات التي لذهننا نحن، والتَّوسيع اللاّمحدود لخصال الخيريّة والحكمة تلك. بإمكاننا أن نتقدّم في هذا التّحقيق إلىٰ الحدّ الذي نريد، سنجد دائماً أنّ كلّ فكرة نتفحصها هي منسوخة عن انطباع مماثل. وإنّ أولئك الذين سيقولون إنّ هذا الإقرار لا هو كلّي الحقيقة، ولا هو خال من الاستثناءات، ليس لهم إلا طريقة وحيدة لدحضه، وهي بسيطة: أن يأتوا بتلك الفكرة التي هي في رأيهم غير مشتقّة من ذلك المصدر. وسيقع علينا نحن ساعتها، إن نحن تمسكنا بنظريتنا، أن نأتي بالانطباع أو بالإدراك الحيّ الذي يناسب تلك الفكرة.

و**ثانياً**، إذا حدث، بسبب تعطّل عضو من الأعضاء، أنّ إنساناً ما لم يكن قادراً على إحساس ما، فإنّنا نجد دائماً أنه عاجز قليلاً عن الأفكار المتعلّقة بذلك الإحساس، فالأعمى لا يمكنه أن يكوّن أيّ فكرة عن الألوان. وكذلك الأصمّ، عن الأصوات، فإذا ما عاد لأيّ منهما ذاك الحس الذي كان يعوزه، انخرق له به معبر جديد إلى إحساساته، ينخرق به كذلك ممرّ إلى الأفكار، فلا يجد صعوبة في تصوّر تلك الموضوعات. وعلى نفس هذا النّحو يكون الأمرُ إذا ما كان الموضوع المخصوص بإثارة أيّ إحساس، لم يُعرض من قبل

أبداً على العضو، فليس للاّبوني(*) ولا للزّنجي أيّ فكرة عن نكهة الخمر. ورغم أنّه يندر بل يكاد ينعدم أن تجد حالات من مثل هذا القصور في الذهن حيث يكون شخصٌ ما لم يشعر أبداً أو هو عاجز تمام العجز عن الشّعور بإحساس أو بانفعال هو مع ذلك منتشر لدى بني جنسه، فثمة ما يبرّر في هذا الموضع نفس هذه الملاحظة ولو أنها هاهنا أخفُّ. ثمّ إنه لا يمكن لإنسان ذي طبع رقيق أن تكون له فكرة عن الثأر العنيد أو عن القسوة، لا ولا يمكن لقلب أناني أن يتصوّر ذرى الصّداقة والكرم. ومما يسلّم به بسهولة أنّ كائنات أخرى قد تملك كثيراً من الحواسّ مما لا تصوُّر لنا عنه، لأنّ أفكار هذه الحواس لم تصل إلينا أبداً، بالأسلوب الوحيد الذي تحلّ به فكرة في الذهن وفي الفكر، أعني بالشّعور الفعلي والإحساس بها.

ومع ذلك فثمّة ظاهرة مناقضةٌ، قد تدلّ على أنّه ليس من المحال مطلقاً على الأفكار أن تنشأ مستقلّة عمّا يقابلها من الانطباعات. وأعتقد أننا سنسلّم بسهولة بأنّ عديد أفكار الألوان المتميّزة، التي تحلّ فينا بواسطة العين، أو كذلك أفكار الأصوات، التي تحملها [إلينا] الأذن، هي فعلاً مختلفة في ما بينها مع أنها متشابهة كذلك، فإذا صحّ ذلك عن الألوان المختلفة، كان لابد ألا يقلّ صحّة عنه في ما تعلّق بتفاريق اللّون الواحد. وتنشأ عن كل واحد من هذه التّفاريق فكرة متميزة مستقلّة عن البقيّة. ولو أنكرنا ذلك، لجاز لنا أن نتدرّج بين التّفاريق تدرّجاً متّصلاً فننتقل من دون أن نشعر من لون ما إلى أبعد الألوان عنه. وإذا أنكرنا اختلاف أيّ من التّفاريق الوسطى، صار من الخلف أن ننفي تماهي الأوّل

(*) من سكان لابلاند (Lapland): وهي منطقة تقع في شمال النروج والسويد وفنلندا، وشمال غرب الاتحاد السوفياتي، وسكانها قليلون، ذوو رؤوس قصيرة وجبهات عريضة، يعملون في رعاية الغزلان وصيد السمك.

والآخر، فلتتخيل إذاً شخصاً ظلّ متمتّعاً ببصره ثلاثين عاماً حتّى ألف جميع أصناف الألوان على التّمام، إلا أحد تفاريق اللّون الأزرق، مثلاً، لم يسعفه الحظ أن صادفه يوماً، ثم لتبسط أمام ناظريه جميع تفاريق ذلك اللون، ما عدا هذا الذي أفردنا، ولتجعلها تتدرج هبوطاً من أدكنها إلى أفتحها، فمن الواضح أنه سيرى عند موضع التفريق الغائب بياضاً، كما سيحسّ بمسافة لونية تكون أكبر هناك منها في موضع آخر. أسأل إذاً عمّا إذا كان يمكنه، باعتماد مخيلته التي له، أن يعمّر هذا الغياب، وأن ينشئ لنفسه فكرة ذلك التفريق المخصوص، رغم كون حواسّه لم تحمله إليه أبداً من قبل. أعتقد أن بعض الناس سيرونه قادراً على ذلك. وقد يكون ذلك شاهداً على أنّ الأفكار البسيطة ليست دائماً وفي كل حال مستمدّة من الانطباعات المطابقة لها. ولكنّ هذه الحال هي من النّدرة بحيث تكاد لا تستحقّ أن نلاحظها، وهي لا تستحق أن نبدّل، من أجلها فقط، قاعدتنا العامّة.

هي ذي إذاً قضية لا تبدو في حدّ ذاتها بسيطة ومعقولة فقط، بل هي إذا ما أُحكم استعمالها استطاعت أن ترجع بكلّ المساجلات سويّاً إلى العقل، وأن تبعد كلّ تلك الرّطانة التي لطالما سيطرت على الاستدلالات الميتافيزيقية ولطالما سفّهتها، فكلّ الأفكار، ولاسيما المجردة منها، ضامرة بالطبع غامضة: وليس للذّهن عليها من سلطان إلا هزيل، فهي قد تختلط [علينا] بغيرها من الأفكار المشابهة، وعندما يطول تداولنا لأيّ لفظ من الألفاظ، ولو كان ذلك بغير تمييز لمعناه، فإننا نميل إلى أن نتخيل له ارتباطاً بفكرة محدّدة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ جميع الانطباعات، أعني جميع الإحساسات، الخارجية منها أو الداخلية، قوية وحادّة، كما أنّ الحدود بينها أدقّ، ممّا لا يسهّل الوقوع في الغلط والخطأ في شأنها.

لذلك، فعندما تداخلنا الريبة في أنّ لفظاً فلسفياً ما مستعملٌ بغير مدلول أو فكرة، (وهو أمر بات لافتاً لكثرة حصوله) فإنّه يتعين علينا أن نحقّق سائلين **عن الانطباع الذي يُفترض أن تكون تلك الفكرة مشتقةً منه**، فإذا امتنع تعيين أيّ من الانطباعات [مصدرا لها] أعاننا ذلك على تبرير ريبتنا، فإننا باستدراجنا الأفكار تحت هذا الضوء الساطع، نستطيع بغير مبالغة أن نؤمّل التخلّص من كلّ خصومة قد تنشب حول طبيعة [تلك الأفكار] وحقيقتها(1).

(1) يبدو أنّ أولئك الذين أنكروا الأفكار الفطرية لم يقصدوا أكثر من كون جميع الأفكار إنما هي نسخ من انطباعاتنا، ولو أنه لابد من الاعتراف بأنهم لم يتخيروا الألفاظ التي استعملوها ولم يتحروا بما يكفي من الحرص تدقيقها حتى يتوقَّوْا كل [ما قد يقع فيه الناس من] الخطأ حول مذهبهم: إذ ما المقصود **بالفطري**؟ فإن كان الفطري مرادفاً للطبيعي، لزمنا أن نسلّم بأنّ كلّ إدراكات الذهن وأفكاره هي فطرية أو طبيعية، مهما كان المعنى الذي نحدده للطبيعي، سواء بمقابلته بما هو غير مألوف، أو بما هو اصطناعيّ أو بما هو خارق. أما إذا ما أريد بالفطري ما كان معاصراً لميلادنا، فلا خير ساعتها في الجدل. ولا وجاهة في أن نبحث عن متى يبدأ التفكير، هل يبدأ قبل مولدنا أو معه أو بعده. وفوق ذلك فإنه يبدو أنّ لفظة «فكرة (Idea)» تؤخذ عموماً في معنى فضفاض جداً عند لوك وغيره: فتقوم مقام أيّ من إدراكاتنا أو إحساساتنا أو انفعالاتنا وكذلك خواطرنا. وإذا ما قبلنا هذا المعنى، فإني أرغب في أن أعرف ما يمكن أن يعنيه الإقرار بأنّ حب الذات أو البرم بالمظالم أو الغرام بين الجنسين، ليست فطرية؟

أما إذا ما أخذنا هاتين العبارتين: الانطباعات والأفكار في المعنى الذي قدمنا تفسيره، ففهمنا من الفطري ما كان أصلياً أو غير منسوخ عن أي انطباع سابق، أمكننا ساعتها أن نقول إنّ كلّ انطباعاتنا فطرية، وإنّ أفكارنا غير فطرية.

وحتى أكون صريحاً، فلابد لي من الاعتراف بأنّ لوك في رأيي قد انخدع برجال المدارس الذين لما كانوا يستعملون ألفاظاً لا يعرّفونها، فقد أطالوا واستطالوا خصوماتهم من دون أن يقعوا أبداً على بيت القصيد. وكأنما يَشُقُّ مثل هذا الالتباس ومثل هذا اللفّ والدوران (Circumlocution) استدلالات هذا الفيلسوف في هذا الموضوع وفي غيره.

والآخر، فلتتخيل إذاً شخصاً ظلّ متمتّعاً ببصره ثلاثين عاماً حتّى ألف جميع أصناف الألوان على التّمام، إلا أحد تفاريق اللّون الأزرق، مثلاً، لم يسعفه الحظ أن صادفه يوماً، ثم لتبسط أمام ناظريه جميع تفاريق ذلك اللون، ما عدا هذا الذي أفردنا، ولتجعلها تتدرج هبوطاً من أدكنها إلى أفتحها، فمن الواضح أنه سيرى عند موضع التفريق الغائب بياضاً، كما سيحسّ بمسافة لونية تكون أكبر هناك منها في موضع آخر. أسأل إذاً عمّا إذا كان يمكنه، باعتماد مخيلته التي له، أن يعمّر هذا الغياب، وأن ينشئ لنفسه فكرة ذلك التفريق المخصوص، رغم كون حواسّه لم تحمله إليه أبداً من قبل. أعتقد أن بعض الناس سيرونه قادراً على ذلك. وقد يكون ذلك شاهداً على أنّ الأفكار البسيطة ليست دائماً وفي كل حال مستمدّة من الانطباعات المطابقة لها. ولكنّ هذه الحال هي من النّدرة بحيث تكاد لا تستحقّ أن نلاحظها، وهي لا تستحق أن نبدّل، من أجلها فقط، قاعدتنا العامّة.

هي ذي إذاً قضية لا تبدو في حدّ ذاتها بسيطة ومعقولة فقط، بل هي إذا ما أُحكم استعمالها استطاعت أن ترجع بكلّ المساجلات سويّاً إلى العقل، وأن تبعد كلّ تلك الرّطانة التي لطالما سيطرت على الاستدلالات الميتافيزيقية ولطالما سفّهتها، فكلّ الأفكار، ولاسيما المجردة منها، ضامرة بالطبع غامضة: وليس للذّهن عليها من سلطان إلا هزيل، فهي قد تختلط [علينا] بغيرها من الأفكار المشابهة، وعندما يطول تداولنا لأيّ لفظ من الألفاظ، ولو كان ذلك بغير تمييز لمعناه، فإننا نميل إلى أن نتخيل له ارتباطاً بفكرة محدّدة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ جميع الانطباعات، أعني جميع الإحساسات، الخارجية منها أو الداخلية، قوية وحادّة، كما أنّ الحدود بينها أدقّ، ممّا لا يسهّل الوقوع في الغلط والخطأ في شأنها.

لذلك، فعندما تداخلنا الريبة في أنّ لفظاً فلسفياً ما مستعملٌ بغير مدلول أو فكرة، (وهو أمر بات لافتاً لكثرة حصوله) فإنّه يتعين علينا أن نحقّق سائلين **عن الانطباع الذي يُفترض أن تكون تلك الفكرة مشتقةً منه**، فإذا امتنع تعيين أيّ من الانطباعات [مصدرا لها] أعاننا ذلك على تبرير ريبتنا، فإننا باستدراجنا الأفكار تحت هذا الضوء الساطع، نستطيع بغير مبالغة أن نؤمّل التخلّص من كلّ خصومة قد تنشب حول طبيعة [تلك الأفكار] وحقيقتها[1].

(1) يبدو أنّ أولئك الذين أنكروا الأفكار الفطرية لم يقصدوا أكثر من كون جميع الأفكار إنما هي نسخ من انطباعاتنا، ولو أنه لابد من الاعتراف بأنهم لم يتخيروا الألفاظ التي استعملوها ولم يتحروا بما يكفي من الحرص تدقيقها حتى يتوقَّوْا كل [ما قد يقع فيه الناس من] الخطأ حول مذهبهم: إذ ما المقصود **بالفطري**؟ فإن كان الفطري مرادفاً للطبيعي، لزمنا أن نسلّم بأنّ كلّ إدراكات الذهن وأفكاره هي فطرية أو طبيعية، مهما كان المعنى الذي نحدده للطبيعي، سواء بمقابلته بما هو غير مألوف، أو بما هو اصطناعيّ أو بما هو خارق. أما إذا ما أريد بالفطري ما كان معاصراً لميلادنا، فلا خير ساعتها في الجدل. ولا وجاهة في أن نبحث عن متى يبدأ التفكير، هل يبدأ قبل مولدنا أو معه أو بعده. وفوق ذلك فإنه يبدو أنّ لفظة «فكرة (Idea)» تؤخذ عموماً في معنى فضفاض جداً عند لوك وغيره: فتقوم مقام أيّ من إدراكاتنا أو إحساساتنا أو انفعالاتنا وكذلك خواطرنا. وإذا ما قبلنا هذا المعنى، فإني أرغب في أن أعرف ما يمكن أن يعنيه الإقرار بأنّ حب الذات أو البرم بالمظالم أو الغرام بين الجنسين، ليست فطرية؟

أما إذا ما أخذنا هاتين العبارتين: الانطباعات والأفكار في المعنى الذي قدمنا تفسيره، ففهمنا من الفطري ما كان أصلياً أو غير منسوخ عن أي انطباع سابق، أمكننا ساعتها أن نقول إنّ كلّ انطباعاتنا فطرية، وإنّ أفكارنا غير فطرية.

وحتى أكون صريحاً، فلابد لي من الاعتراف بأنّ لوك في رأيي قد انخدع برجال المدارس الذين لما كانوا يستعملون ألفاظاً لا يعرّفونها، فقد أطالوا واستطالوا خصوماتهم من دون أن يقعوا أبداً على بيت القصيد. وكأنما يَشُقُّ مثل هذا الالتباس ومثل هذا اللفّ والدوران (Circumlocution) استدلالات هذا الفيلسوف في هذا الموضوع وفي غيره.



الفصل الثالث

في تـــداعـــي الأفـكـــار

بديهي أنّه ثمة مبدأ ترابط (Connexion) بين مختلف خواطر الذهن أو أفكاره، وأنّ هذه الخواطر والأفكار لدى ظهورها للذاكرة أو المخيلة، إنما تتوارد على قدر ما من المنهج والانتظام. وإنه لمن الملحوظ أنّنا لدى أقصى مواضع الجدّ في تفكيرنا أو قولنا، فإنّ أيّ فكرة مخصوصةٍ تقطع حبل الأفكار أو تسلسلها العادي، سرعان ما يُتفطّن لها فتُنبذ. بل إننا حتّى إذا ما استرسلنا على غير هدى مع هوامل هواجسنا، فضلاً عن أحلامنا نفسها، نجد لدى التفكّر أنّ الخيال لم يكن يهيم تهيام المغامر، وإنما كان ثمة مع ذلك ترابط قائم بين مختلف الأفكار المتتالية، فأنت لو دوّنت من المحادثات أفضاها وأبعدها عن الغرض الواحد لوجدت فيها للتوّ ما يربط بين مختلف ردهاتها. أو إنّه يمكنك، حيثما كان هذا الرّابط غائباً، أن يكشف لك الشخص الذي قطع حبل [ارتباط] الكلام، عن سلسلة الأفكار التي دارت خفية بباله وأبعدته شيئاً فشيئاً عن موضوع المحادثة. وحتّى بين اللّغات المختلفة، حيث لا يمكن أن نتوجس أدنى ارتباط أو تواصل، فإنّك واجد أن الألفاظ المعبّرة عن الأفكار، وعن أشدّها تركيباً، يكاد فعلاً يجاوب بعضُها بعضاً: وهو ما يدلّ

دلالة ما على أنّ الأفكار البسيطة المتضمّنة في الأفكار المركّبة، إنما كانت موصولة بعضها ببعض، بضرب من المبدأ الكلّي الذي يؤثر سويّاً في النّوع الإنساني برمّته.

ورغم أنّ ارتباط الأفكَار المختلفة قد بلغ من البداهة ما لا يمكنه معه أن يدقّ عن الملاحظة، فإني لا أرى من الفلاسفة من حاول إحصاء مبادئ التداعي أو تصنيفها؛ وهو موضوع جدير بكلّ حرص[*]. وعندي فإنه يظهر أنه ثمة فقط ثلاثة مبادئ للترابط بين الأفكار، وهي **التّشابه**[1]، التماسّ في الزّمان والمكان[2] السبب والمفعول[3].

أنّ هذه المبادئ تصلح للربط بين الأفكار، فذلك ما لا أظن أنه يشكّ به، فالصّورة تحمل أفكارنا بالطّبع إلى الأصل. وذكر غرفة واحدة في مبنى يدعو إلى السؤال أو الحديث عن الغرف الأخرى. وعندما نذكر جرحاً، فإننا نكاد لا نستطيع صرف التفكير عن أن يتطرق إلى ما لحقه من الألم. ولكن أن يكون هذا الإحصاء تامّاً، وأنه ليس ثمة، في ما خلا هذه، مبادئ أخرى للتداعي، فذلك ما قد يكون عسيراً على الاستدلال بما يرضي القارئ، أو حتّى بما يرضينا نحن أنفسنا. وغاية ما يمكننا عمله في مثل هذه الحال، هو أن نتصفح أمثلة كثيرة، وأن نفحص بحذر عن المبدأ الذي يربط مختلف الأفكار في ما بينها، وألاّ نتوقف قبل أن نعمّم ذلك المبدأ أقصى

(*) ترجمنا عبارة Curiosity بحسب السياق وبحسب معانيها المتعددة في لغة القرن الثامن عشر. فتارة فضول، وطوراً حرص، وطوراً آخر وسوسة.

(1) Resemblance.

(2) Contiguity.

(3) Cause and Effect.

تعميم ممكن[4]، فعلى قدر كثرة الأمثلة التي نتصفح، وعلى قدر ما نبذل من الحذر في تصفّحها، يكون ما نحصّل من الثّقة بأن إحصاءنا الذي اعتبرنا فيه جملة الأمثلة، هو إحصاء تامّ شامل.

(4) وعلى سبيل المثال فالتقابل أو التّضاد هو أيضاً ارتباط بين أفكار، ولكنه ربما جاز أن يعتبر مزيجاً من التسبيب والتشابه، فحيثما وجد موضوعان متضادان أهلك أحدهما الآخر، مما يعني أنّه سببُ هلاكه، وتقتضي فكرة هلاك موضوع ما فكرة وجوده الأسبق.

الفصل الرابع

شكوك ريبية على عمليات الذهن

القسم الأول

إنّ كل موضوعات العقل الإنساني وكلّ موضوعات التحقيق يمكنها بحسب طبيعتها أن تنقسم إلى صنفين هما: «علاقات الأفكار» و«الوقائع»[*]، فإلى الصنف الأوّل تكون علوم الهندسة والجبر والأرثماطيقا (Arithmetic)، وباختصار، كل إقرار هو بالحدس أو بالبرهان يقيني، فأنّ «مربّع الوتر مساو لمربع الضلعين» قضية تعبّر عن علاقة بين هذه الأشكال، وأنّ «خمسة مضروبة في ثلاثة تساوي نصف ثلاثين» تعبر عن علاقة بين هذه الأعداد. وإنّ قضايا من هذا النّوع تُكتشف بالعمل البسيط للفكر (Thought) من غير ما تبعيّة لأيّ ممّا يوجد في الكون. ورغم أنه لم يوجد قط دائرة ولا مثلث في الطبيعة فإنّ الحقائق التي برهن عليها إقليدس ستظلّ إلى الأبد حافظة يقينها وبداهتها.

(*) نستعمل بحسب السياق عبارات الوقائع أو الواقعة أو الحدث أو الحدث الواقع لأداء عبارة Matter(s) of Fact، وهي كما يعلم الجميع من العبارات العابرة للسياقات، الحائزة معناها بحسب سياقها، فضلاً عن سياق اللغة التي تترجم إليها.

وأمّا الوقائع التي هي الموضوع الثاني للعقل الإنساني، فإنها ليست موثوقة بنفس الوجه، كما أن بداهة حقيقتها عندنا، مهما بلغت، ليست من طبيعة مشابهة لما تقدّم، فعكس كلّ حدث واقع يظلّ ممكناً، مادام لا يمكن أن ينجم عنه تناقض، ومادام الذّهن يتصوّر [عكس الحدث الواقع هذا] بعين اليسر والتّميز اللّذين كان يتصوره بهما لو كان هو عين بالواقع، فأنّ «الشمس لن تشرق غداً» قضية لا تقلّ معقولية ولا تقتضي من التناقض أكثر مما يقتضيه الإقرار بأنها ستشرق غداً. ولا جدوى إذاً في أن نحاول البرهنة على خطئها. أمّا لو كانت برهانيّاً خاطئة، فإنها ستجرّ إلى تناقض ولن يكون للذّهن قِبَل بتصوُّرها بتمييز.

قد يكون إذاً موضوعاً جديراً بالاهتمام أن نحقّق في طبيعة هذه البداهة التي تجعلنا متأكّدين من أيّ وجود فعلي ومن أيّ حدث واقع، في ما أبعد من الشهادة الحضورية لحواسنا، أو من محفوظات ذاكرتنا. وكما يمكن أن نلاحظ، فإنه قليلاً ما كانت العنايةُ بهذا الفرع من الفلسفة، سواء لدى القدامى أو المحدثين؛ ولذلك فإن شكوكنا وأخطاءنا لدى متابعتنا لمثل هذا التحقيق الهام، قد تجد من العذر مزيداً على قدر تقدُّمنا على هذه الدروب الوعرة، من دون دليل ولا موجّه. بل لعلّه يتبين أنّ شكوكنا هذه وأخطاءنا مفيدة بما تستحدّ من فضولنا، وبما تقوّض من غفلة التسليم والثقة، وهما بليّة كلّ إعمال للعقل(*) وكلّ تحقيق حرّ. إنّ اكتشاف أيّ عيوب في الفلسفة العامّية، لن يكون، في ما أقدّر، إحباطاً لها، بل سيكون كالعادة حثّاً على محاولة [تقديم] شيء يكون أكمل وأرضى للجمهور مما عُرِض عليه من قبل.

(*) إعمال العقل: ترجمنا بها هاهنا، سياقياً، عبارة Reasoning التي عادة ما نؤديها بعبارة الاستدلال.

يبدو أنّ جميع استدلالاتنا المتعلّقة بالوقائع قائمة على العلاقة بين السبب والمفعول؛ إذ بواسطة هذه العلاقة يمكننا أن نذهب إلى مابعد بداهة ذاكرتنا وحواسنا، فلو كان لك أن تسأل شخصا عمّا يجعله يصدّق واقعة هو غائب عنها، كأن [يعتقد] مثلاً أن صديقه في الغاب، أو أنه في فرنسا، فسوف يعطيك سبباً، وهذا السّبب سيكون بعض واقعة أخرى: رسالة تلقّاها منه، أو معرفة سابقة بقراراته ومشاريعه. وإذا ما عثر أحدهم على ساعة يدوية أو على أيّ آلة أخرى في جزيرة خالية، فإنه سيستنتج أنّه كان ثمّة في يوم ما أناس في تلك الجزيرة. إن جميع استدلالاتنا المتعلقة بالوقائع هي من نفس هذه الطبيعة، فنحن نفترض هاهنا افتراضاً قارّاً، وهو أنه ثمة ارتباط بين الواقعة الراهنة والواقعة المستنتجة منها. ولو لم يكن ثمة ما يربط بينهما، لكان الاستنتاج هشّاً. إن سماعنا في الظلمة تركيباً صوتيّاً وكلاماً معقولاً ليؤكد لنا وجود شخص ما. لماذا؟ لأنّ هذه [التركيب الصوتي والكلام المعقول] هي آثار(*) بنية الإنسان والآلة التي له، ولأنها مرتبطة به لصيقة. ولو شرّحنا جميع الاستدلالات التي من هذا القبيل لوجدنا أنها قائمة على علاقة السبب والمفعول، وأنّ هذه العلاقة هي إمّا قريبة أو بعيدة، مباشرة أو جانبية، فالحرارة والضوء أثران جانبيان للنّار، ويجوز أن يُستنتج أحدُهما من الآخر.

فإذا ما أردنا إذاً معرفة مقنعة لنا حول طبيعة تلك البداهة التي تجعل الوقائع موثوقة لنا، لزمنا أن نحقق في كيفية وصولنا إلى معرفة السبب والمفعول.

سأجازف بإقرار هو بمثابة القضيّة العامّة التي لا تحتمل أيّ استثناء: أنّ معرفة هذه العلاقة لا تحصل، بأيّ حال من الأحوال،

(*) ترجمنا عبارة Effect سياقياً تارة بلفظة مفعول وطوراً بلفظة أثر.

بواسطة استدلالات قبْلية، وإنما هي تنشأ كلياً عن التجربة عندما نجد أنّ أيّ موضوعات مخصوصةٍ مترابطةٌ في ما بينها ترابطاً متواتراً، فلنقدّم شيئاً ما لإنسان أُوتي بالطبع من العقل والقدرات فوق ما أُوتي الناس: فإنّه، إذا ما كان ذلك الشيء جديداً عليه تماماً، لم يمكنه بواسطة فحص خاصّياته الحسّية، ولو كان أدقّ فحص، أن يعرف أيّاً من أسبابه ومفاعيله. وكذلك، فإنه ما كان لآدم، رغم ما نفترض من أنّ ملكاته العقلية قد كانت لدى البداية علىٰ أتمّ كمال، أن يستنتج من سيولة الماء وشفافيته أنه يمكن أن يَشْرَقَ به ويَغَصَّ، ومن حرارة النار أنها يمكن أن تُحرِقه. لا شيء يَكشف بواسطة الخاصيات التي تَظهر منه للحواس، عن الأسباب التي أنشأته، ولا عن الآثار التي تنجم عنه. لا ولا يمكن لعقلنا، إذا لم تُسنده التجربه، أن يرسم أيّ استنتاج يتعلق بالوجود الفعلي وبأمور الواقع.

أنّ الأسباب والمفاعيل لا تُكتشف بالعقل، وإنما بالتّجربة، فهذه قضيّة سيكون من السّهل أن يسلَّم بها، ولاسيما بالنظر إلى موضوعات نتذكر أنها كانت في يوم ما مجهولة تماماً لنا، لأننا لابدّ أن نعي ما نكون فيه ساعتها من العجز المطلق عن التنبؤ بما يمكن أن يخرج منها، فلتقدموا قطعتين من الرخام الأملس لرجل ليس له ذرة من المعرفة بالفلسفة الطبيعية، فإنه لن يكتشف أبداً أنهما سيتلازقان تلازقاً يلزمه جهد جهيد لفكّهما، تعامديّاً، إحداهما عن الأخرى، في حين لا تبديان مقاومة تذكر إذا ما ضغطنا عليهما جانبياً. وكذلك يسهل التسليم بأنّ الأحداث التي تكون بعيدة الشبه بما يجري عامة في الطبيعة، لا تُعرف إلا بالتّجربة. فلا أحد يتخيّل أنّ انفجار البارود، أو جاذبية حجر المغناطيس يمكنهما أن يكتشفا بواسطة حجج قبلية. وعلى هذا النحو، فإذا ما افترضنا أن مفعولاً ما هو رهين آلية معقدة أو رهين بنية خفية من الأجزاء المتراكبة، فإننا

نُنسب بغير ممانعة معرفتنا بذلك إلى التجربة. من ذا الذي سيزعُم أنّه يملك القول الفصل في معرفة سبب تخصيص الحليب أو الخبز لغذاء للإنسان، وليس للأسد أو النّمر؟

ولكنّ هذه الحقيقة عينها قد لا يبدو لها لدى نظرة أولى نفس البداهة عندما يتعلّق الأمرُ بأحداثٍ ألفناها، من أوّل ما جئنا إلى العالم، شديدة التّماثل مع كلّ ما يجري في الطبيعة، وافترضنا أنّها تتبع مجرّد خاصّيات الأشياء، لا أيّ تركيب خفيّ للأجزاء. قد نميل إلى أن نتخيّل أننا قد نكون اكتشفنا هذه المفاعيل بمجرد عمل العقل من دون التجربة فنحسَب أنّنا أتينا فجأة إلى هذا العالم وأنّنا قد نكون من البداية استنتجنا أنّ كرة البلياردو ستمرّر الحركة إلى كرة بلياردو أخرى بدفعها، وأننا لم نكن بحاجة إلى أن ننتظر حصول الحدث حتّى نصرّح بحصوله عن يقين. كذلك يكون أثر العادة: أنّها حيثما كانت مكينةً فإنّها لا تغطّي جهلنا الطبيعي فقط، وإنما تتخفّى هي نفسها، وتوهم أن لا فعل لها، لأنها، ببساطة، تكون ساعتها في أقصى سلطانها.

وقد تكون التّأمّلات الآتية كافية لإقناعنا بأنّ جميع قوانين الطبيعة وجميع أفعال الأجسام بدون استثناء، إنّما تعرف بالتّجربة، فليعرض علينا أيُّ شيء من الأشياء، وليُطلب إلينا أن نصرّح بمفعوله الذي سينتج عنه، من دون مراجعة ملاحظاتنا السّابقة، فياليت شعري، كيف ينبغي للذّهن أن يعمل هاهنا إذاً؟ لابدّ له من أن يخترع أو أن يتخيّل حدثاً ما ينسبه إلى ذلك الشّيء مفعولاً له. ومن الواضح أنّ هذا الاستنباط لابدّ له أن يكون تحكّماً خالصاً، فمن المحال أن يتمكّن الذّهن أبداً من أنْ يجد المفعول في هذه الحال التي افترضنا، مهما دقّق لذلك الفحص والتّنقيب. ذلك أنّ المفعول مختلف عن السّبب اختلافاً كاملاً، وأنّه لا يمكنه تبعاً لذلك أن يُكتشف فيه أبداً، فالحركة التي في كرة البلياردو الثّانية حدثٌ مختلف

تماماً عن الحركة التي في كرة البلياردو الأولى. ولا شيء في هذه يوحي بأيّ إشارة من الثّاني. إنّ حجراً أو قطعة معدنية ترفع في الهواء وتترك بدون أيّ حامل، تسقط للتوّ: ولكن إذا ما اعتبرنا الأمر **قبْليّاً**، فهل ثمّة ما نعثر عليه في هذا المشهد مما يولّد فكرة حركة نحو الأسفل، في الحجر أو قطعة المعدن، أكثر مما يولّد فكرة حركة نحو الأعلى، أو أيّ حركة أخرى فيهما.

وكما أنّ أوّل ما نستنبطه أو نتخيّله مفعولاً ما في الأحداث الطبيعية، إنما نستنبطه تحكّماً، حيث لا نراجع التّجربة، فكذلك لابدّ أن نعتبر الرّباط المزعوم الذي يصل بين السّبب والمفعول ويشدّ أحدهما إلى الآخر، ويمنع أيّ مفعول آخر من أن يترتّب عن عمل ذلك السّبب. عندما أرى مثلاً كرة بلياردو تتحرّك وفق خطّ مستقيم نحو كرة أخرى، أفلا يجوز لي، حتّى إذا ما خطر لي عرضاً أنّ حركة الكرة الثّانية تكون نتيجةً لتماسّهما أو لدفع إحداهما للأخرى، أن أتصوّر أنّ مئة حدث مغاير يمكنها كذلك أن تنجم عن ذلك السبب؟ ألا يجوز أن تبقى هاتان الكرتان بحال سكون مطلق؟ ألا يجوز أن ترجع الكرة الأولى وفق خط مستقيم، أو أن تحيد عن الكرة الثانية إلى أيّ خط [آخر] أو وجهة أخرى؟ إن كل هذه الافتراضات وجيهة ومتصورة، فلمَ نفضّلُ واحدة منها وهي ليست أكثر وجاهة من البقيّة ولا أوضح تصوراً؟ إنّ كل استدلالاتنا القبْلية ستكون عاجزة تماماً عن أن تكشف لنا عن أساس هذا التفضيل.

سنقول إذاً، في كلمة واحدة، إنّ كلّ مفعول هو حدثٌ مختلف عن سببه. ولا يمكننا بالنتيجة أن نكشف عنه ضمن السّبب. وعندما يعمدُ الذّهن أوّل أمره إلى تصوُّره أو استنباطه **قبْليّاً**، فإنّ ذلك لا يكون إلاّ تحكّماً. بل إنّ ارتباط المفعول بالسّبب، حتّى بعد أن يخطُر لنا، لابدّ أن يظهر لنا كذلك تحكّمياً، مادام ثمّة دوماً مفاعيلُ كثيرةٌ

أخرى لها، حتماً في منظور العقل، تمامُ ما لغيرها من الوجاهة ومساوقة الطبيعة.

وتبعاً لذلك، فإنّه يمكننا الآن أن نكشف عن السّبب الذي من أجله لم يدّع فيلسوفٌ متواضع وذو عقل أبداً تعيين العلّة القصوى لمفعول طبيعيّ ما أو أن يُظهر لنا بوضوح فعلَ تلك القوّة التي تُحدِث كلَّ مفعول من مفاعيل الكون. إنهم يعترفون بأنّ غاية مجهود العقل الإنساني هي مزيدُ تبسيط المبادئ المحدثة للظواهر الطبيعية وردُّ كثرة المفاعيل الخاصّة إلى عدد قليل من المبادئ العامّة بواسطة استدلالات مستمدّة من القياس والتّجربة والملاحظة. أمّا عن أسباب هذه الأسباب العامّة، فلا جدوى من أن نحاول الكشف عنها، ولن نجد أبداً ما نرضى به في أيّ من تفسيراتها المخصوصة. إنّ هذه المصادر والمبادئ الأولى تظلّ مستغلقةً تماماً عن الفضول والبحث الإنسانيين. ولعلّ أقصى العلل والمبادئ التي يمكن أن نكتشفها في الطبيعة لا تتعدّى [مبادئ] المرونة والجاذبية وتماسك الأجزاء ونقل الحركة بالدّفع، فإذا ما أمكننا بواسطة دقّة البحث والاستدلال أن نرجع الظّواهر الخاصّة إلى هذه المبادئ العامّة أو أن نقرّبها منها، جاز لنا أن نعتبر أنّنا من ذوي البخت السّعيد. إنّ أكمل الفلسفات الطبيعة لا يمكنها أكثر من حمل جهلنا على التّراجع قليلاً، وربّما لم تنفع أكملُ الفلسفات العملية أو الميتافيزيقية كذلك في أكثر من الكشف عن مزيد المناطق منه. لذلك، فإنّ الوقوف على عمى الإنسان وضعفِه هو الحاصل من الفلسفة برمّتها، وهو [حاصل] يعترضنا حيثما تلفّتنا، مهما اجتهدنا في تجنّبه أو تحاشيه.

ولكنّ الهندسة هي أيضاً، مع ما اشتهرت به حقّاً من دقّة الاستدلال، إذا ما استنجدنا بها لمؤازرة الفلسفة الطبيعية، تبدو عاجزةً تمام العجز عن معالجة هذا الوضع، وكليلة عن أن توصلنا إلى معرفة العلل القصوى، فكلّ قسم من أقسام الرّياضيات المطبّقة،

إنما يُجري معرفته على افتراض أنّ الطبيعة قد أقامت بعض القوانين في عملها، وأنّ الاستدلالات المجرّدة تستعمل إمّا لمساعدة التّجربة في الكشف عن هذه القوانين أو لتحديد تأثيرها في بعض الحالات الخاصّة حيث يتوقّف ذلك التأثير على مدى تدقيق المسافة أو الكمّية. وهكذا [مثلاً] فإنّ أحد قوانين الحركة التي اكتُشفت بالتّجربة أنّ عزم (Moment) أيّ جسم متحرّك أو قوّته إنما هي في النسبة المركبة أو في تناسب كتلتها مع سرعتها، مما يعني أن قوّة صغيرة يمكنها أن تحرّك أضخمَ العوائق أو أن ترفعَ أضخم الأثقال، إذا ما استطعنا بحيلة من الحيل أو بآليّةٍ من الآليات أن نزيد من سرعة تلك القوّة بحيث تتفوّق على سرعة القوّة المقابلة لها، فالهندسةُ تساعدنا هاهنا في تطبيق هذا القانون بإعطائنا الأبعاد الحقيقية لجميع المكوّنات والأشكال التي يمكنها أن تدخل في تركيب أيّ نوع من أنواع الآلات. ولكنّ اكتشاف القانون نفسه إنما ندين به فقط للتجربة، ولا يمكن لجميع استدلالات الدنيا المجرّدة أن تقرّبنا خطوة واحدة منه. وعندما نُعمل العقل **قبْلياً** فلا نعتبر إلاّ الموضوع أو السّبب كما يظهر للذّهن، مستقلاً عن كل ملاحظة، فإن ذلك السبب لا يمكن أن يوحي لنا بفكرة أيّ موضوع منفصل يكون بمثابة مفعوله، فضلاً عن أن يظهر لنا الارتباط المتين الذي لا فاصم له بينهما. إنّ الذي يستطيع بمفرد الاستدلال [المجرّد] أن يكتشف أنّ بلّور الكريستال هو مفعول الحرارة، وأن الثّلج مفعول البرودة، من غير أن يكون قد أَلِف من قبلُ عمل هذه الكيفيات، لابدّ أن يكون نحرير النّحارير.

القسم الثاني

ولكنّنا لم نبلغ لحدّ الآن أيّ جواب مقبول نرضى به عن سؤالنا الذي ابتدأنا به، فكلّ حلّ ينشأ عنه سؤال جديد، صعوبته على قدر صعوبة سابقه، ويقودنا إلى بحوث أبعد مدى.

فعندما يُسأل: ما طبيعة جميع استدلالاتنا في ما يخص أمور الوقائع؟ يبدو الجواب المناسب أنّها قائمة على علاقة السبب والمفعول. وإذا ما سئل من جديد: ما أساس جميع استدلالاتنا واستنتاجاتنا في ما يخصّ هذه العلاقة؟ جاز أن يكون الجواب في كلمة واحدة: التجربة. ولكنّنا إذا ما استرسلنا مع مزاج التمحيص هذا وسألنا: ما أساس جميع استنتاجاتنا المتأتّية من التجربة؟ فإنّ ذلك يقتضي سؤالاً جديداً قد يكون حلّه وتفسير جوابه أعسر بكثير. إنّ الفلاسفة الذين يخلعون على أنفسهم مظاهر العلم اللّدنّي وتبدو عليهم علامات الرضى بالنفس، ليجدون أنفسهم في أعسر العسر عندما يصادفون بعض ذوي الطبع المسآل واللّجوج، الذين يحملون عليهم في كلّ ركن يلجؤون إليه، والذين ينتهون حتماً إلى إيقاعهم في حَيْصَ بَيْصَ. وإنّ أحسن الوسائل لتجنّب هذه الشبهة أن نظل متواضعين في ما ندّعيه، بل أن نتفطن إلى الصعوبة بأنفسنا قبل أن يعترض بها علينا. بذلك نقدر أن نجعل من عين جهلنا ضرباً من ضروب الجدارة تحسب لنا.

سأكتفي ضمن هذا الفصل بمهمّة يسيرة، ولن أدّعي أكثر من إعطاء جواب سلبيّ للسّؤال المطروح هاهنا، فأقول إذاً إنّه حتّى بعد أن نجرّب حصول الترابط بين سبب ومفعول، **لا** تكون استنتاجاتنا المتأتية من تلك التّجربة قائمة على الاستدلال ولا قائمة على أيّ عملية من عمليات الذهن. إنّ هذا الجواب هو ما سنجتهد معاً في شرحه والمنافحة عنه.

لابدّ من التّسليم بأنّ الطبيعة قد باعدت أيّما مباعدة بيننا وبين أسرارها، وأنها مكنتنا فقط من معرفة بعض الكيفيات السطحية للأشياء، في حين هي تحجب عنّا تلك القوى والمبادئ التي يتوقف عليها تأثير تلك الأشياء توقّفاً، فحواسنا تخبرنا عن لون الخبز ووزنه

وتكوينه. ولكن لا الحسُّ ولا العقلُ يقدران على أن يخبرانا عن تلك الخصائص التي تيسره غذاء للجسم الإنساني ومدداً له. إنّ الرؤية أو أيّ إحساس غير الرؤية تحمل فكرة عن الحركة الحاليّة للأجسام. أمّا عن تلك القوّة أو عن مقدرة التأثير البديعة التي تجعل جسماً متحرّكاً يظلّ متنقِّلاً إلى الأبد من مكان إلى آخر، تلك القدرة التي لا تعدمها الأجسام إلا أن تنقلها إلى أجسام أخرى، فذلك ما لا نقدر أن نكوّن عنه أيّ فكرة ولو كانت بعيدة. ولكنّنا، بصرف النّظر عن هذا الجهل بقدرات التأثير[1] (Powers) الطبيعية والمبادئ، نخمّن دوماً لدى رؤية الخصائص الحسّية عينها أنّ لها عين مقدرة التأثير[*] الخفيّة، ونتوقع أنّ مفعولات مماثلةً لتلك التي خبرناها سوف تعقُب تلك التأثيرات، فليُعرض علينا جسمٌ ذو لون وتكوين مماثلين لذلك الخبز الذي كنّا أكلناه من قبل، فإنّنا لن نتوانى عن معاودة التّجربة وأن نتيقّن فيه مسبقاً عين الغذاء والمدد، فهذا إجراءٌ للذّهن أو الفكر أجدني الآن أريد بكلِّ تأكيد أن أعرف أساسه. يعترف الناسُ جميعاً بأن ليس ثمة من علاقة معروفة بين الخصائص الحسّية وقدرات التّأثير الخفيّة، وبالتّالي فإنّ الذّهن لا يوجّه إلى مثل هذا الاستنتاج الذي يتعلّق بارتباطهما المتواتر والمنتظم، باعتماد أيّ معرفة بطبيعتهما، ففي ما يتعلَّق بالتّجربة السّابقة، يمكننا القبول بأنها تخبرنا فقط الإخبار المباشر واليقيني عن تلك الموضوعات بعينها، وعن تلك الفترة الزّمانية، التي حصلت معروفة لها: ولكن لم يكون لهذه التّجربة أن

---

(1) تستعمل عبارة Power «قدرة» و«قدرة التأثير» (هاهنا في المعنى الفضفاض والذي يتداوله الجمهور). ولو دققنا مزيداً في تفسيره لتدعّمت بذلك بداهة هذه الحجة. انظر الفصل السابع.

(*) Power: ترجمناها سياقياً بعبارات عديدة مقدرة التأثير أو قدرة التأثير أو التأثير أو المقدرة أو القدرة.

توسّع إلى أزمنة المستقبل، وإلى موضوعات أخرى قد لا تكون، في ما نعلم، مماثلة [للأولى] إلاّ في الظّاهر؟ ذلك هو السّؤال الرئيسي الذي أؤكّد عليه. إنّ رغيف الخبز الذي كنت أكلته قد غذاني. ويعني ذلك أنّ جسماً له من الخصائص الحسّيةِ كذا وكذا قد كانت له قدرات التّأثير الخفيّة هذه. ولكن هل يتبع ذلك أنّ رغيف خبز آخر سيكون حتما مغذّياً لي في وقت آخر، وأنّ نفس الخصائص الحسّية يجب أن تعقُبها دوماً عين قدرات التَّأثير الخفيّة؟ لا تبدو النتيجة ضروريّة أصلاً. ولكن ينبغي على الأقلّ أن نعترف بأنّه ثمّة هاهنا تسلسل رسمه الذّهن، وأنّه ثمة خطوة ما قد تمّ قطعها، وثمّة عملية تفكير، وثمّة استنتاج يحتاج إلى أن يفسّر. إنّ القضيّتين الآتيتين بعيدتان كلّ البعد عن أن تكونا قضيّة واحدة: **[الأولى]** لَقَدْ وَجَدْتُ أَنَّ المَوْضُوعَ كَذَا قَدْ ظَلَّ يَعْقُبُهُ دَائِماً المَفْعُولُ كَذَا **[والثانية]** أَتَنَبَّأُ بِأَنَّ مَوْضُوعَاتٍ أُخْرَى هِيَ فِي الظَّاهِرِ مُتشَاكِلَةٌ، سَتَعْقُبُهَا مَفْعُولاَتٌ مُتَشَاكِلَةٌ. اسمحوا لي من فضلكم أن أسلّم بأنّ إحدى القضيتين يمكن عن حقّ أن تُستنتج من الأخرى: وأعلم في الحقيقة أنها دوماً مستنتجة منها. ولكن إذا ما تمسّكتم بأنّ الاستنتاج إنما يحصل بتسلسل استدلالي، فإني أودّ ساعتها أن تظهروا لي ذلك الاستدلال. إنّ ارتباط هاتين القضيتين غير حدسي. بل يحتاج الأمر إلى واسطة تؤهّل الذّهن لاستخراج مثل هذا الاستنتاج، إذا ما أمكن استخراجه فعلاً بواسطة الاستدلال والحجاج. أمّا ما تكون تلك الواسطة، فأعترف بأن ذلك فوق طاقة فهمي، وإنما بيان ذلك على الذين يزعمون أنها موجودة حقّاً وأنّها أصل كل استنتاجاتنا في ما يخصّ أمور الوقائع.

إنّ هذه الحجّة السّلبية لابدّ أن تُصبح، مع مرور الوقت، مُقنعةً تماماً، إذا ما وجّه الكثير من ذوي العقول الثّاقبة وذوي الأهليّة من

الفلاسفة بحوثهم هذه الوجهة ولم يقدر أيّ منهم أبداً على اكتشاف أيّ قضية رابطة ولا أيّ خطوة واسطة تسند الذهن في استنتاجه ذاك. ولكن، لـمّا كان السّؤال جديداً طارئاً، فقد لا يطمئنّ القارئ إلى التعويل على ما له من نفاذ البصيرة، ليستنتج من كون بحثه تظلّ تُعوزه حجّةٌ، أن لا وجود إذاً لتلك الحجّة في الواقع. لذلك فقد يتوجّب أن نجازف بعمل أشدّ صعوبة، فنعمد إلى إحصاء كلّ فروع المعرفة الإنسانية لبيان أنّه لا يمكن لأيّ منها أن يعطي هذه الحجّة.

يمكن تقسيم كلّ الاستدلالات إلى صنفين كبيرين، هما **الاستدلال البرهاني** أو الذي يتصل بعلاقات الأفكار، **والاستدلال العملي**، أو الذي يهمّ وقائعَ العيانِ ويهمّ الوجودَ العيني. أمّا أنّه ليس ثمة استدلالات برهانية في مسألة الحال، فذلك ما يبدو بديهياً، مادام لا يلزم تناقض من أنّ مجرى الطبيعة قد يتغيّر، وأنّ موضوعاً يبدو في ظاهره مماثلاً للموضوعات التي كنا جرّبناها، يمكن أن تعقُبه مفعولاتٌ مختلفة أو عكسية. ألا يجوز لي أن أتصوّر بوضوح وتميُّز أن جسماً ساقطاً من السَّحاب، هو في كلّ الجوانب الأخرى يشبه الثلج، يكون له مع ذلك مذاق الملح أو ملمس قبس النار؟ وهل ثمّة ما هو أشدّ معقولية من أن نقرّ أنّ جميع الأشجار ستزهر في كانون الأول/ ديسمبر أو كانون الثاني/ يناير وستذبل في أيار/ مايو أو حزيران/ يونيو؟ إذاً فكلّ ما هو معقول وما يمكن تميز تصوره، لا يلزم منه تناقض، ولا يمكن إقامة الدّليل على خطئه بأيّ حجّة برهانيّة أو بأيّ استدلال مجرّد قبْلي.

فإذا ما دُفعنا بالحجج إلى الثّقة في تجربتنا السّابقة وجعلِها مقاس أحكامنا في المستقبل، لم تكن هذه الحجج إلا احتمالية، أو كتلك التي تتعلّق بوقائع العيان وبالوجود الواقع، حسب التّقسيم الذي أشرنا إليه آنفاً. أمّا أنه ليس ثمة حجج من هذا القبيل، فذلك ما

لا مناص من أن يظهر إذا ما قبلنا أنّ تفسيرنا لهذا الصنف من الاستدلال متين ومقنع. لقد قلنا إن كلّ الحجج المتعلقة بالوجود قائمةٌ على علاقة السبب والمفعول، وأنّ معرفتنا بتلك العلاقة مشتقّةٌ كلياً من التجربة، وأنّ كلَّ استنتاجاتنا التجريبية تجري على افتراض مطابقة المستقبل للماضي، فإذا ما اجتهدنا إذاً في التدليل على هذا الافتراض الأخير بحجج احتمالية أو بحجج متعلّقة بالوجود، كان ذلك وقوعاً في الدور، وتسليماً بعين ما يطلب.

وفي الواقع، إنّ جميع الحجج التي من التّجربة قائمة على التّشاكل الذي نكتشفه ضمن الموضوعات الطبيعية والذي يجرّنا إلى انتظار مفعولات مشاكلة لتلك التي كنّا وجدنا أنها تتبع مثل تلك الموضوعات. ورغم أنّه لا يمكن أن يدّعي مناقشة سلطان التّجربة أو استبعاد هذا الدّليل الكبير للحياة الإنسانية إلا معتوه أو مدخول، فإنّه لا شكّ يجوِّز لفيلسوف أن يكون له من حبِّ الاطِّلاع على الأقلِّ ما يحمله على فحص مبدأ الطبيعة الإنسانية هذا الذي يعطي التّجربة هذا النفوذ القويّ، ويجعلنا نغنم من هذا التّشاكل الذي أودعته الطبيعة بين الموضوعات المختلفة، فمن أسباب تبدو **متشاكلة** ننتظر مفعولات متشاكلة. هذا هو حاصل كلّ استنتاجاتنا التجريبية. ولكنّه من ظاهر البداهة أنّه لو كان هذا الاستنتاج أُقيم عقليّا لكان له من الكمال، من أوّل أمره وباعتبار حالة واحدة، ما يكون له منه بعد تجربة طالت واستطالت. ولكنّ الحالة غير ذلك تماماً، فليس كالبيض تماثلاً. ومع ذلك فلا أجد ينتظر من البيض، بالنّظر إلى هذا التّماثل الظّاهري، أن يكون كلّه ذا مذاق واحد ونكهة واحدة. وإنما بعد سلسلة طويلة من التّجارب المتواترة أيّاً كان نوعها، تتمتّن ثقتنا ويحصل لنا الأمان في ما يتّصل بحدث مخصوص، فأين هو إذاً هذا المسار الاستدلالي الذي يستخرج من حالةٍ واحدة نتيجةً شديدة

الاختلاف عن تلك التي يستنتجها من مئة حالةٍ لا تختلف عن تلك الحالة المفردة؟ إنّي أطرح هذا السُّؤال لأتعلَّم، بقدر ما أطرحه بقصد إثارة الصعوبات. لا أستطيع أن أجد ولا أن أتخيل أيّ استدلال من هذا القبيل. ولكنّي سأظل فاتحاً ذهني لتقبّل المعرفة، إذا ما أكرمني أحدهم فجاد بها عليّ.

فإن قيل إنّنا، من عدد من التّجارب المتواترة، نستنتج ارتباطاً بين الخصائص الحسّية والقوى الخفيّة، لزمني أن أعترف بأنّي أرى في ذلك نفس الصّعوبة بألفاظ أخرى. ذلك أنّنا نسأل من جديد عن هذا الاستنتاج، أيُّ مسار حجاجي يؤسِّسُه؟ أين الواسطة، وأين الأفكارُ التي تتوسّط قضايا على هذا القدر من التّباعد فتربط بينها؟ فمن المعترف به أنّ لون الخبز ومكوّناته وخصائصه الحسّية الأخرى لا تبدو، بحدّ ذاتها، في ارتباط بالقوى الخفيّة للتّغذية والمدد، وإلاّ لأمكننا أن نستنتج هذه القدرات الخفيّة من أوّل ما تظهر هذه الخصائص الحسيّة، وبدون مساعدة التجربة، وهو عكس ما يجنح إليه كلّ الفلاسفة وعكس ما تعطيه بداهة الوقائع. هذا إذاً ما نحن عليه بالطبيعة من الجهل بقدرات الأشياء جميعاً وتأثيراتها، فكيف تستدرك التّجربة هذا الجهل الطبيعي؟ إن كلّ ما تظهره لنا، عددٌ من المفعولات المتواترة النّاجمة عن موضوعات ما، وهي تعلّمنا أنّ تلك الموضوعات المخصوصة، لدى ذلك الزّمن المخصوص، قد كانت لها القدرات كذا والقوى كذا. وعندما يُصنع موضوع جديد له خصائص حسية مماثلة، فإننا نتوقع قدرات وقوى مماثلة، ونترقّب مفاعيل مماثلة.

إننا ننتظر من جسم له لونٌ ومكوّنات مماثلة للخبز تغذيةً ومدداً مماثلين لما له. ولكنّ في ذلك بكلّ تأكيد خطوة أو تدرّجاً للذّهن يتطلّب تفسيراً، فعندما يقول شخصٌ ما: لَقَدْ وَجَدْتُ فِي كُلِّ

الأَحْوَالِ السَّابِقَةِ الخصائص الحِسِّيَّةَ كَذَا مُرْتَبِطَةً بِالقُدُرَاتِ الخَفِيَّةِ كَذَا، وعندما يقول: إِنَّ خصائص حِسِّيَّةً متشاكلةً سَتَكُونُ دوماً مَوْصُولةً (Conjoined) بِقُدُرَاتٍ خَفِيّةٍ متشاكلة، فلا هو يقع في تحصيل حاصل، ولا القضيّتان متماهيتان بأيّ وجه. تقولون إن إحدى القضيتين مستنتجة من الأخرى. ينبغي لكم مع ذلك الإقرارُ بأنّ هذا الاستنتاج ليس حدسيّاً ولا برهانيّاً: فمن أيّ طبيعةٍ هو إذاً؟ أن نجيب إنّه تجريبيّ هو مصادرةٌ على المطلوب (Begging the Question). ذلك أن جميع الاستنتاجات المأخوذة من التجربة تفترض أساساً لها أن المستقبل مماثل للماضي وأن قدرات متشاكلة ستكون موصولة بخصائص حسية متشاكلة، فإذا كان ثمة أيّ توجس من أن مجرى الطبيعة قد يتغير وأنّ الماضي قد لا يكون قاعدة المستقبل، باتت التّجربة برمّتها عديمة الجدوى غير قادرة على أن يقوم عليها أيّ استنتاج أو نتيجة. لذلك فمن المحال أن تتمكن أيّ حجة مأخوذة من التجربة من أن تدلّل على هذه المماثلة بين الماضي والمستقبل، مادامت كلّ هذه الحجج قائمة على افتراض هذا التشابه.

هَبْ أنّ مجرى الأشياء قد كان لحدّ اليوم على أكمل انتظام، فإنّ هذا الافتراض بمفرده إذا لم تُضَفْ إليه أيّ حجّة أو استنتاج جديد، لا يقيم الدّليل على أنّ مجرى الطبيعة في المستقبل سيظلّ كذلك. وعبثاً تدّعون أنكم تعلّمتم طبائع الأجسام من تجربتكم السّابقة، فقد تتغيّر طبيعتُها الخفيّة وتتغيَّرُ بالنتيجة كل مفاعيلها وتأثيراتها من دون أيّ تغيّر في خصائصها الحسّية. وهذا أمر يحدث أحياناً بالنظر إلى بعض الموضوعات، فلمَ لا يجوز له أن يحدث دوماً بالنظر إلى جمبع الموضوعات؟ أيّ منطق يا تُرى وأيّ تمش حجاجي يقيانك هذا الافتراض؟ ستقولون إن ممارستك تدحض شكوكك. ولكنّكم تخطئون فهم غرض سؤالي، فأنا، بما أنا فاعل،

أقبل جوابكم، ولكنّي بما أنا فيلسوف له نصيب من الفضول، حتّى لا أقول من الريبية، أريد أن أعرف أساس هذا الاستنتاج، فلا كتابٌ قرأته، ولا بحثٌ حقّقته، شفيا لحد اليوم غليلي فرفعا الصعوبة عنّي، أو أنا ارتضيتُ جوابهما في مسألة هي أميرة المسائل، فهل أحسن عندي من أن أعرض على الجمهور هذه الصّعوبة ولو أنّي أكاد أيأس من تحصيل الحلّ لها؟ فلئن نحن لم نزدد هكذا علماً، فلا أقلّ من أن نفطن إلى جهلنا.

لا مهرب لي من الاعتراف بأنّ من يستنتج، مِن كون حجّة ما تعزُب عن بحثه هو، أنّ تلك الحجّة لا توجد فعلاً، فقد باء بذنب وقاحة لا تغتفر. ولابدّ لي كذلك من الاعتراف بأنّه رغم أنّ كلّ الرّاسخين في العلم قد ظلّوا على مدى عصور كثيرة يكلّفون أنفسهم بحثاً لا طائل من ورائه في موضوع ما، فإنّه سيكون من المجازفة الانتهاء إلى الإقرار بأن ذلك الموضوع لابدّ أنّه يتجاوز الفهم الإنساني برمّته. وحتّى إذا ما تفحّصنا جميع مصادر معرفتنا، واستنتجنا أنها غير معدّة لمثل هذا الموضوع، فإنّنا نظلّ نتوجّس أن يكون إحصاؤُنا غير كامل، أو أن يكون فحصنا غير دقيق. ومع ذلك فثمّة في ما يتّصل بموضوعنا الرّاهن، من الاعتبارات ما يبدو أنّه يردّ [عنّا] تهمة الوقاحة وتظنّن الخطأ.

من المؤكد أنّ أجهل المزارعين وأبلدهم طبعاً، فضلاً عن الصّبيان بل حتّى عن البهائم الهاملة، يتحسّنون بواسطة التّجربة ويتعلّمون خصائص الأشياء الطبيعية بملاحظة آثارها التي تحصل لهم منها، فعندما يشعر الصبيُّ بإحساس الألم من لمسه نار القنديل، يحذر تقريب يده [بعد ذلك] من أيّ قنديل، ولكنّه سيتوقّع أثراً شبيهاً [بذلك الألم] من سبب مماثل في خصائصه الحسّية ومظهره، فإذا ما أقررتم بعد ذلك أنّ ذهن الصبيّ يتوصّل إلى هذه النّتيجة بأيّ مسار

حجاجي أو مماحكة عقلية، جاز لي عن حقّ أن أطلب منكم إظهار هذه الحجّة، ولم يكن لكم من تعلّة لرفض هذا الطّلب الوجيه. وليس لكم أن تقولوا إنّ الحجة عويصة وقد يمكن أن تعزب عن بحثكم، مادمتم أقررتم أنها بديهية يقدر عليها ذهن الصبي، فإن أنتم ترددتم لحظة، أو أظهرتم بعد تفكير حجة عميقة مركبة، كان ذلك منكم تخلياً عن السؤال، واعترافاً بأن ما يحملنا على افتراض تشابه الماضي والمستقبل وتوقع آثار متشاكلة عن أسباب تبدو متشاكلة، ليس هو الاستدلال. هذه هي القضية التي نويت أن أعضّدها في هذا الفصل، فإذا ما صحّ قولي، فإني لا أزعم أني أتيت بكشف خارق. وإن أنا أخطأت، حقّ عليّ الاعتراف بأني فعلاً تلميذ جدّ متخلّف، مادمت عاجزاً عن أن أكتشف الآن حجّةً لطالما ألفتُها إلفاً، على ما يبدو، من قبل أن أغادر المهد.



الفصل الخامس
حلول ريبية لهذه الشّكوك

القسم الأول

يبدو أنّ شغفنا بالفلسفة كشغفنا بالدّين، معرّض للمؤاخذة بهذه النقيصة: إن الفلسفة، مع كونها تروم إصلاح آدابنا واستئصال عيوبنا، قد ينحصر عملُها، بموجب تدبيرٍ غُفل، في تغذية ميل طاغ فينا، أي في دفع الذّهن بمزيد من العزم، نحو ذلك الميل وهوَ من قبلُ جذّابٌ غَرورٌ، تحت تأثير ما في المزاج الطبيعي من الميل والنزوع. ومن الأكيد أنّنا في توقنا إلى الحزم الحليم الذي للفيلسوف الحكيم، وفي سعينا إلى حصر لذّاتنا جميعاً داخل أذهاننا التي لنا، قد ننتهي إلى جعل فلسفتنا كفلسفة أبيكتاتوس (Epictetus) وغيره من الرواقيّين، نسقاً مهذَّباً من الأنانية، فنقصي أنفسنا بواسطة العقل عن كلّ فضيلة وعن كلّ متعة اجتماعية، فنحن إذ ننقطع إلى الاعتبار بتفاهة الحياة الإنسانية، ونسدّد كلّ تفكيرنا نحو [تأمّل] الطبيعة اللاّجوهرية والعابرة للثّروة والشرف، فإنّما نجاري كسلنا الطبيعي الذي يكره نكد العالم ومشاقّ الأعمال ويبحث عن تعلّة من العقل يبرّر بها لنفسه سماحة كاملة لا حدّ لها. إلاّ أنّه ثمّة نوع من الفلسفة لا تبدو معرّضة لمثل هذه النقيصة، وذلك لأنها فلسفة لا تتوافق مع

أيّ من الأهواء المشوَّشة للذّهن الإنساني، ولا تخالط أيّاً من الانفعالات أو الميول الطبيعية، وأعني الفلسفة **الأكاديميّة** أو **الريبية**، فالأكاديميون يتحدثون دوماً عن الشكّ وتعليق الحكم، وعن الخطر في القرارت المتسرّعة، وعن حصر بحوث الذّهن في حدود ضيقة، وعن ترك كلّ التأملات التي تخرج عن حدود الحياة المشتركة والممارسة الجارية. إنّك لن تجد إذاً، فلسفة أشدّ معارضة من هذه، لكسل الذهن المسترخي، ووقاحته الغرّ، وصلف مزاعمه، وتصديقه للشعوذات. إنّها تميت الرّغبات فلا تستثني منها إلاّ محبة الحقيقة رغبةً ليس، ولا يمكن أن يكون، فوقها رغبة. لذلك، فمن المدهش أنّ هذه الفلسفة، وهي بالطّبع فلسفةٌ بريئةٌ مسالمةٌ في كل حال، تكونُ موضوع تعيّب وهمز ولمز لا مبرّر له. ولعلّ عين الذي كانت به هذه الفلسفة على ما هي عليه من البراءة، هو هو ما يعرّضها تعريضاً لسخط الناس وغيظهم: إذ لمّا كانت لا تتملّق معوجّ الأهواء، فإنه لا يكون لها كثير مؤيّد؛ ولما كانت معارضة لكثير من آفات الرذيلة والطيش، فإنّها تستنهض على نفسها كثيراً من الأعداء الذين ينعتونها بأبشع نعوت التسيّب والاستهتار والمروق عن الدين.

وليس لنا أن نخشى من هذه الفلسفة أنها إذ تجتهد في حصر بحوثنا داخل حدود الحياة الجارية، قد تُبطل استدلالات الحياة الجارية، وأنها قد توسّع شكوكها توسيعا تُبطل به كلّ العمل والنّظر، فإنّ الطبيعة ستظلّ دوماً ماسكة على حقوقها، مهيمنة في الآخر على كلّ استدلال مجرد مهما كان. وحتّى إن نحن استنتجنا، مثلما كان شأننا في الفصل السّابق، أنّه ثمة في كلّ الاستدلالات المأخوذة من التّجربة، خطوةٌ يخطوها الذّهن لا تُسندها أيّ حجة ولا أيّ عمليّة من عمليّات الذّهن، فإنه لا خوف أبداً من أن يزعزع هذا الاكتشاف تلك الاستدلالات التي تكاد تقوم عليها المعرفة برمّتها. وإذا لم يكن

الذّهن مدفوعا إلى خطوته تلك بالحجّة، فلابد أن يكون ما يدفعه إليها مبدأ آخر يوازنه ثقلاً وسلطاناً. وسيظل ذلك المبدأ يحتفظ بتأثيره ما بقيت الطبيعة الإنسانيّة هي هي. أمّا ما هو ذلك المبدأ، فهو ما قد يستحق منّا عناء البحث.

فلنتخيّل إذاً أنّ شخصاً ما، على ما أسبغته عليه الطبيعة من أمتن ملكات العقل والتفكّر، يُجاءُ به فجأة إلى هذا العالم، فإنه سيلاحظ لا محالة مباشرةً تسلسلاً موصولاً من الموضوعات، وتعاقباً للأحداث أحدها يتبع الآخر. ولكنّه لن يكون أقدر على اكتشاف أيّ شيء أبعد من ذلك. لن يكون بديّاً قادراً على أن يبلغ بأيّ استدلال من الاستدلالات فكرة السّبب والمفعول، مادامت القدراتُ المخصوصةُ التي تُنجَز بها جميع العمليّات الطبيعية، خفيّة أبداً عن الحواسّ، ومادام ليس من المعقول أن نستنتج، من مجرّد كون حدث واحد يسبق في حالة واحدة حدثاً آخر، أن أحدهما هو إذاً سبب والآخر مفعول، فقد يكون اقترانهما تحكّمياً وعارضاً. وقد لا يكون ثمة ما يبرر استنتاج حدوث شيء من ظهور الآخر. وفي كلمة واحدة فإنّ ذلك الشخص، إذا لم يكن له مزيد من التّجربة، لم يكن قادراً على استعمال تخمينه ولا استدلاله في خصوص أيّ واقعة، ولا قادراً على أن يتيقّن من أيّ شيء يتجاوز ما كان حاضراً حضوراً مباشراً لذاكرته ولحواسّه.

ولنتخيل من جديد أنه قد حصّل مزيداً من التجربة، وأنه قد عاش في العالم بما جعله يلاحظ موضوعات أو أحداثاً متشاكلة تكون متواترةَ الاقتران في ما بينها، فما نتيجة هذه التجربة؟ إنه يستنتج رأساً حدوث موضوع من ظهور موضوع آخر. ولكنّه مع كلّ تجربته هذه لم يحصّل أيّ فكرة ولا أيّ معرفة بالقدرة الخفيّة التي يُحدث بها موضوع ما موضوعاً آخر، بل ليس ثمّة من عمليّات الاستدلال ما

يحمله على هذا الاستنتاج. ومع ذلك فهو يجد نفسه مدفوعاً لاستنتاجه. ومهما حصل له الاقتناع بأن ليس لذهنه ضلع في تلك العملية [الاستنتاج]، فإنه سيظل رغم ذلك على نفس النهج من التفكير. ثمة مبدأ آخر ما يدفعه إذاً إلى أن يستنتج مثل ذلك الاستنتاج.

هذا المبدأ هو العادة (Custom) أو الإلف (Habit). ذلك أنه كلّما نتج عن تكرّر فعل مخصوص أو عمليّة مخصوصة ما ميل إلى تجديد ذلك الفعل عينه أو تلك العملية عينها، من غير أن يكون ذلك التجديد قسراً بأيّ استدلال ولا بأيّ عملية من عمليات الذهن، فإننا نقول دائماً إنّ هذا الميل هو من أثر **العادة**. ونحن لا نزعم باستعمالنا لهذا اللفظ أنّنا قد أَعطينا السّبب الأقصى لمثل هذا الميل. وإنما نشير فقط إلى مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يقرّه الكلّ وهو مشهور بمفاعيله. وربما لم يكن بمقدورنا أن نوسّع بحوثنا إلى أبعد مما فعلنا، أو أن ندّعي إعطاء سبب ذلك السب، ولكنّه ينبغي لنا أن نرضى به على أنّه المبدأ الأقصى الذي يمكن أن نعيّنه لاستنتاجاتنا المأخوذة من التّجربة. وإن في إدراكنا هذا الحدّ لكفاية مرضية، فلا حاجة بنا إلى أن نتذمّر من ضيق ملكاتنا، وأنها لن توصلنا إلى أبعد مما فعلت. وإنه من المؤكّد أنّنا نسوق هاهنا قضية جدّ مقبولة للعقل، إن لم تكن صحيحة، عندما نصرّح بأنّ موضوعين اثنين، كالحرارة واللهب مثلاً، أو كالوزن والصلابة، إذا تواتر اقترانهما، حملتنا العادة وحدها على أن نتوقّع حدوث أحدهما من ظهور الآخر. بل إن هذا الافتراض يبدو هو الوحيد الذي يجيبنا عن هذه الصعوبة: لماذا نستخرج من ألف حالة نتيجة لا نقدر على استخراجها من حالة واحدة هي مع ذلك لا تختلف عنها إطلاقاً، فليس من طبيعة العقل مثلُ هذا الاتّساع. وإنّ النتائج التي يستخرجها من اعتبار دائرة

واحدة هي هي تلك التي سيكوّنها من تفقّد كلّ دوائر العالم. ولكنّه لا يوجد إنسان واحد شاهد جسماً واحداً يتحرّك بعد أن دفعه إلى الحركة جسم آخر، واستطاع أن يستنتج أنّ كل جسم آخر سيتحرّك بعد أن يتلقى مثل ذلك الدفع. إنّ كلّ الاستنتاجات المأخوذة من التّجربة إذاً هي من أثر العادة لا من أثر الاستدلال[1].

---

(1) ليس أحرى مما يعمد إليه الكتّاب، وحتى أولئك الذين يكتبون في موضوعات خلقية أو سياسية أو فيزيائية، من التمييز بين العقل والتجربة، وافتراض أنّ هذين النوعين من الحجاج مختلفان اختلافاً مطلقاً: فالنوع الأول محمول على أنه النتيجة الخالصة لملكاتنا الذهنية التي تعتبر قبْلياً طبائع الأشياء، وتفحص المفعولات التي تتبع وجوباً عملها، فتقيم مبادئ خاصة للعلم وللفلسفة. وأمّا النّوع الثاني فيفترض أنها حججٌ مشتقة رأساً من الحس والملاحظة اللذين نعلم عن طريقهما ما نتج فعلاً عن عمل هذا الموضوع أو ذاك، فنكون بذلك قادرين على أن نستنتج ما سيحصل في المستقبل عنهما. ولذلك فإنه يمكن مثلاً أن يُدافَع عما قد نعمد إليه من حدّ وتقليص لـ [سلطة] الحكومة المدنية، أي عن الدستور الشرعي، إمّا دفاعاً **بالعقل** إذ يتفكّر في مدى هشاشة الطبيعة الإنسانية وفسادها فيعلّمنا أنه لا يمكن الاطمئنان إلى تمكين أيّ إنسان من سلطان لا حدّ له، أو دفاعاً **بالتجربة** والتاريخ اللذين يخبراننا بمدى الإفراطات التي يفرطها في كل عصر ومصر طموح نثق به بغير حساب.

وإننا لنظل نحفظ هذا التمييز نفسه بين العقل والتجربة في جميع مداولاتنا حول تدبير الحياة: لدى ما نوكل أمرنا إلى ذوي الحنكة ونتّبعهم: رجلِ الدّولة، أو اللواءِ أو الطبيبِ أو التاجرِ، أو لدى ما لا نبالي بالغرّ عديم التجربة فلا نأبه له أيّاً كانت مواهبه التي أنعمت بها عليه الطبيعة. ومهما جاز أن تصدُر عن العقل افتراضاتٌ جدّ معقولة يقدر بها نتائج ما لسلوك ما في ظروف ما، فإننا نظلّ نعتبر العقل دون كماله، إذا لم تعضده التّجربة التي إنما تستطيع وحدها دون غيرها أن تثبّت وأن تؤكّد ما يعطيه الدّرس والتفكّر من القواعد.

إلاّ أنّني بصرف النّظر عن كون هذا التّمييز تمييزاً يسلّم به جميع النّاس، في مشاهد الحياة العملية والنّظرية معاً، لن أتهيّب التّصريح بأنّه بآخرة تمييز كاذب، أو أنه على الأقل سطحي.

فنحن لو تأمّلنا تلك الحجج التي يزعمون أنها، في علم من العلوم التي تقدّم ذكرُها، من خالص عمل الاستدلال والتّفكّر، لوجدنا أنّها تنتهي بآخرة إلى نحو مبدأ عام أو نتيجة عامّة لا يمكن تعليلهما إلا بالملاحظة والتجربة. إن الفرق الوحيد الذي بينهما وبين تلك القواعد التي يقدّر الجمهور أنها حصيلة التجربة الخالصة هو أنّ المبدأ العامّ والنّتيجة العامّة لا يمكن إقامتهما من دون عمليّة تفكير وتأمّل كنّا لاحظناه، تبيُّناً لحيثياته واقتفاء لآثاره. أمّا =

إنّ العادة هي الدّليل الأكبر للحياة الإنسانيّة إذاً. فهذا المبدأ هو وحده الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع من المستقبل نسقاً من الأحداث مماثلاً لتلك التي كانت ظهرت في الماضي. أمّا بدون تأثير العادة، فإننا سنكون جاهلين تماماً لكل واقعة تتجاوز ما هو حاضر مباشرة للذّاكرة والحواسّ. لن نكون أبداً قادرين على الملاءمة بين الوسائل والغايات، أو على استعمال قدراتنا الطبيعية في إحداث أيّ مفعول. سيكون ذلك للتوّ نهاية العمل كلّه، ونهاية الجزء الأكبر من النظر في آن.

ولكنّه قد يكون من الوجيه هاهنا أن نلاحظ أنه رغم كون استنتاجاتنا المأخوذة من التجربة تحملنا إلى أبعد من ذاكرتنا وحواسنا،

= القواعد فإنّ الحدث المجرَّب فيها هو حدث مطابق مطابقة دقيقة وكاملة لذلك الحدث الذي نستنتج أنّه حاصل من هذه الوضعية أو تلك. إنّ حكاية تيباريوس (Tiberius) أو نيرون (Nero) تحملنا على خشية الوقوع في مثل ذلك الحكم الاستبدادي لو رفعنا عن حكّامنا ضوابط القوانين والمجالس. ولكنّ ملاحظة أيّ احتيالٍ أو قسوةٍ في الحياة الخاصّة، مع أقلّ ما يهجس منها في الخاطر، كافيةٌ لتلقي في النفس عين ذلك التوجّس، حين تكون في آن مثالاً عن عموم فساد الطبيعة الإنسانية، مبينةً لنا مدى ما نعرّض النّفس للخطر بإطلاق الثقة في الناس. إنّ التجربة هي بآخرة في كلتا الحالتين أساس استنتاجنا واستخلاصنا.

ليس ثمة من النّاس من كان من الشباب وقلّة التّجربة بحيث لم [يتسنّ له أن] يكوّن من الملاحظة كثيراً من القواعد العامّة والصّحيحة حول الأمور الإنسانية وتدبير الحياة. إلا أنه لابدّ من الاعتراف بأنه متى رام أحدٌ تطبيق تلك القواعد، ظل يعرّض نفسه أيما تعريض للخطإ حتى يوسع الزمن ومزيد التجربة من تلك القواعد ويتعلم منها كيف يستعملها الاستعمال المخصوص ويطبقها التطبيق الموافق. وثمة في كلّ وضع وفي كلّ حادث، كثيرٌ من الظروف الخاصة التي تبدو دقيقة عن النظر والتي يميل أنبغ الناس، في البداية، إلى إغفالها، ولو أنّ صحّة استخلاصاته وبالتالي تبصّر سلوكه مرهونان بها أيما ارتهان، فما بالك بالمبتدئ الغُمر: فلا الملاحظات والقواعدَ العامّةَ ترد عليه دائماً في أوانها، ولا هو يقدر على تطبيقها رأساً بما يلزم من الهدوء والتمييز. والحقّ أنّ صاحب الاستدلالات الذي لا تجربة له لا يمكنه أن يستدلّ على شيء أصلاً إذا كان عديم التجربة أصلاً. وعندما نطلق هذا الوصف [عديم التجربة] على شخص ما، فإنما نعنيه فقط على جهة المقارنة، مفترضين أنه ذو تجربة ما، [ولكنه] دون غيره تجربة وفي درجة أقلّ منه.

وتجعلنا واثقين من الوقائع التي حدثت في أبعد الأصقاع وأقدم الأزمنة، فإنه لابدّ أن يكون ثمّة عيان ما، دائمُ الحضور أمام الحواسّ أو في الذاكرة، منه ننطلق أوّل ما ننطلق في استخراج تلك النتائج. هب أنّ شخصاً ما يعثر يوماً في بقعة خالية على أطلال قصور منيفة، فإنَّه سيستنتج أن شعوباً متحضِّرة قد عمّرت في سالف الأزمنة ذلك المكان. ولكنّه لو لم يعثر على تلك الأطلال، لما أمكنه أبداً أن يستنتج ما استنتجه. إننا نتعلّم أحداث العصور الماضية من التّاريخ، إلا أنه يتعين علينا لذلك أن نقرأ المجلّدات التي تحوي تلك المعرفة، ثمّ أن ننتقل باستنتاجاتنا من شهادة إلى شهادة، حتّى نصل إلى شهود العيان، وإلى الذين شهدوا هذه الأحداث الغابرة. وفي عبارة واحدة، فإننا إذا لم ننطلق من عيان ما، حاضر أمام الحواسّ أو في الذاكرة، فإنّ استدلالاتنا ستكون مجرد استدلالات افتراضية، ومهما كانت الحلقات مترابطة في ما بينها، فإنّ السلسلة الكاملة للاستنتاجات ستظلّ بغير ما يحملها، ولن نتمكن بواسطتها من الوصول إلى معرفة أيّ وجود حقيقي، فإذا سألتكم عن سبب تصديقكم لأيّ واقعة تخبرون عنها، لزمكم أن تقدّموا لي سبباً ما، وهذا السّبب سيكون واقعة أخرى مرتبطة بها. ولكنَّكم لما كنتم لا تستطيعون التّسلسل على هذا النّحو إلى ما لا نهاية له (in infinitum)، تعيّن عليكم، إمّا أن تنتهوا إلى واقعة ما حاضرة أمام حواسّكم أو في ذاكرتكم، وإمّا أن تقبلوا بأنّ اعتقادكم لا أساس له أصلاً.

ما الحاصل من كل هذا إذاً؟ نتيجة بسيطة، ولو أنه لا مناص من الإقرار بأنها نتيجة تبعد كثيراً عن النظريات الفلسفية الجارية: أنّ كلّ تصديق بوقائع أو بوجود فعلي إنما هو مشتقّ ببساطة من موضوع ما، حاضر أمام الحواسّ أو في الذاكرة، ومن اقتران عادة بينه وبين موضوع آخر. أو بعبارة أخرى: إنّ الذهن، لـمّا وجد في كثير من الحالات أن أيّ نوعين من الموضوعات، كالنّار والحرارة، والثّلج

والبرودة، قد كانا دوماً مقترنين، فإنه إذا ما عُرضت عليه النار أو عُرض عليه الثلج من جديد، حملته العادة على أن يتوقّع الحرارة أو البرودة، وأن يَعتقد (Believe) أنّ مثل هذه الكيفية موجودةٌ وأنها ستكشف عن نفسها إذا ما اقتربنا قليلاً. إنّ هذا الاعتقاد هو النتيجة الحتمية لوضعنا الذهن في مثل هذه الظروف. إنه عمليّة من عمليّات النفس [تقع] حينما نكون في مثل هذا الوضع، لا مهرب منها كما لا مهرب من أن نشعر بشعور المحبّة عندما يُحسَن إلينا، أو بشعور الكراهية عندما نُشتَم. إنّ كل هذه العمليّات ضروب من الغرائز الطبيعية التي لا يقدر على إحداثها أو على تحاشيها أيُّ استدلال ولا أيُّ عملية من عمليات الفكر والذهن.

وإنّه لمن المعقول جداً أن نوقف بحوثنا الفلسفية عند هذا الحدّ، ففي أغلب المسائل ليس بمقدورنا أن نتقدم خطوة أخرى، وفي كلّ المسائل علينا أن نقف أخيراً هاهنا، بعد هذه البحوث المتلهفة فضولاً والتي لم تعرف الكلل. ولكنّه فضول مغفور، بل ربَّما كان مشكوراً، إذا ما هو حملَنا إلى بحوث أعمق، وجعلنا نفحص بمزيد الدقَّة عن طبيعة هذا الاعتقاد وطبيعة اقتران العادة الذي يشتق منه، فلعلّنا بهذه الكيفيّة نصادف بعض التّفسيرات وبعض التمثيلات التي نرضي بها أولئك الذين يحبون العلوم المجرّدة ويتلهّون بالتأمّلات النظريّة التي يظلّ فيها، مهما بلغت من الدّقة، بعض من الشكّ وعدم اليقين، فأمّا القرّاء الذين لا يروقهم ذلك، فإنهم غير مقصودين ببقية هذا الفصل، فضلاً عن أن البحوث الآتية يمكنها أن تفهم بدون تلك البقيّة.

القسم الثاني

لا شيء أشدّ انعتاقاً من مخيّلة الإنسان. ورغم كونها لا تستطيع الخروج عن ذلك المخزون الأصلي من الأفكار التي يعطيها الحسّ

الداخلي والخارجي، فإنّ لها مقدرةً لا حدّ لها على مزج تلك الأفكار وتركيبها وفصلها وتقسيمها، في كلّ ضروب الخيال والرؤى. ويمكنها أن تحاكي سلسلةً من الأحداث لها كلّ مظاهر الواقع، فتعين لها وقتاً مخصوصاً ومكاناً معلوماً، وتتوّهمها كما لو أنّها موجودة، ثم تخرجها لنفسها بكلّ الحيثيات التي لحدث تاريخي توقن به أقصى اليقين، فأين يكمن الفرق ساعتها بين الاعتقاد ومثل هذا الخيال؟ إنه لا يتمثل ببساطة في أيّ فكرة تضاف إلى مثل هذا التوهّم فنُغلب على تصديقه، أي في فكرة يَعدَمها كلّ مضمون خيالي معروف. ذلك أنّه بما كان للذهن من النفوذ على كل أفكاره، فإنه يمكنه أن يقرن عن قصد تلك الفكرة المخصوصة بأيّ مضمون من المضامين الخياليّة، وأن يعتقد تبعاً لذلك ما يشاء، وهذا أمر مناقض لما نجد في تجربتنا اليومية. يمكننا أن نعمد في توهّمنا إلى قرن رأس إنسان بجثة فرس، ولكنّه ليس بمشيئتنا أن نعتقد أنّ مثل هذا الحيوان قد وجد أبداً.

ويتبع ذلك إذاً، أنّ الفرقَ بين المضمون الخيالي والاعتقاد، إنما يتمثل في إحساس ما أو في شعور ما، يتعلّق بالثاني [الاعتقاد] لا بالأوّل [المضمون الخيالي]، فلا هو يخضع للإرادة، ولا هو طوع البنان متى شئت هبَّ إليك. بل لابدّ من أن تثيره الطبيعةُ مثلما تثير كلَّ الأحاسيس. ولابدّ أن ينشأ من الوضعية الخصوصية التي يوضع فيها الذهن لدى أيّ حال من الأحوال الخصوصية، فكلّما عُرض على الذاكرة أو على الحواس موضوعٌ ما، حَمَلَ المخيّلةَ للتوّ، بدافع من قوّة العادة، على أن تتصوّر ذلك الموضوع الذي درج على الاقتران به. وهذا التّصوّرُ يصحبه شعورٌ أو إحساس مختلفٌ عن تهويمات الخيال البعيدة. هاهنا مكمن طبيعة الاعتقاد في جملتها. ذلك أنه لما لم يكن ثمة من وقائع الأحداث ما يقْوَى عندنا اعتقادُ

صحّتِه بما يمنع تصوُّرَ نقيضه، لم يكن ثمّة فرقٌ بين التّصور الذي يَحُوز تصديقَنا وذاك الذي نمنعه عنه، لولا إحساسٌ يميز هذا عن ذاك، فأنا عندما أرى كرة بلياردو تتحرّك باتجاه أخرى، على منضدة صقيلة، لا أجد صعوبةً في تصورها تتوقّف عند الملامسة. إنّ هذا التصوُّر لا يحتوي على أيّ تناقض، ولكنَّه مختلفٌ بعض الاختلاف عن ذلك التّصوّر الذي أتمثَّل ضمنه دفعاً ونقلاً للحركة من كرة إلى أخرى.

لو كان علينا أن نحاول تعريف هذا الإحساس، لجاز أن نجد هذه المهمّة عسيرة، إن لم تكن مستحيلة، تماماً كما لو وقع علينا أن نجتهد في تعريف شعور البرد أو انفعال الغضب لمخلوقٍ لم يجرّب هذه الأحاسيس من قبلُ أبداً. الاعتقادُ هو الاسمُ الحقيقيُّ والمخصوصُ لهذا الشُّعور. ولا أحد يلتبس عليه معنى هذا اللّفظ، فكل امرئ يشعر في نفسه، كلَّ لحظة، بالإحساس الذي يمثّله. ومع ذلك فقد لا يكون من غير الوجيه أن نحاول توصيفاً لهذا الإحساس، أملاً بهذه الطريقة في إدراك بعض التماثلات التي قد توفّر لنا تفسيراً أكمل له، فأقول إذاً إنّ الاعتقاد ليس إلا تصوّرا لموضوع، تصوّراً أشدّ حدّة، وحيويّة، وقوّة، وصلابة، وثباتاً، مما تستطيع المخيّلة أبداً أن تتصوّره بمفردها. وإنّ هذه الباقة من الألفاظ التي قد تبدو لافلسفية جدّاً، إنما تقصد فقط إلى العبارة عن فعل الذّهن الذي يجعل الوقائع أو ما يُحمل على أنه الوقائع، أحضر إلينا من المضامين الخيالية، ويدفعها إلى أن تكون أرجح في ميزان الفكر، ويزيد في قوة تأثيرها في الانفعالات والمخيلة. وإذا ما اتفقنا على الشيء [المسمى] فلا حاجة أن نتنازع الأسماء. إنّ للمخيّلة الإمرةَ على جميع أفكارها، فتستطيعُ أن تقرنَها وتمزجَها وتنوِّعَها بشتى الطرق الممكنة. ويمكنها أن تتوهّم الموضوعات الخياليةَ بكل [ما يرافقها من] ظروف المكان والزمان. بل قد تضعها، بنحو ما، أمام

أعيننا، بألوانها الحقيقية، تماماً كما يرجّح أنها كانت. ولكن، كما يتعذّر على ملَكة التخيل هذه أن تدرك بعفوها الاعتقاد، فإنه من البديهيّ أن الاعتقاد لا يتمثل في الطبيعة الخاصّة أو النظام الخاصّ اللّذين للأفكار، وإنما في كيفية تصوّرها، وفي الشّعور الذي للذّهن بها. أعترف بأنّه من المحال إحكامُ تفسير هذا الشعور أو هذه الكيفية في التصوّر. وقد يجوز لنا أن نستعمل ألفاظاً تقرِّب منه. ولكنّ اسمَه الحقيقي الذي له هو، كما لاحظنا في ما تقدّم، الاعتقاد، وهو لفظة يفهمها كل واحد منّا فهماً كافياً في الحياة العامّة. أمّا في الفلسفة، فلا يمكننا أن نذهب إلى أبعد من الإقرار بأن الاعتقاد هو شيءٌ ما يشعر به الذهن، ويميز بين الأفكار الصّادرة عن حسن التمييز وبين توهّمات المخيّلة. هو يعطيها مزيداً من الوزن والتّأثير، ويخلع عليها مزيد الأهمية، ويمتّنها في الذّهن، ويجعل منها هي المبدأ المتحكِّم في أفعالنا. ها أنا الآن مثلاً أسمع صوت شخص أعرفه ويعرفني، ويبدو الصّوت منبعثاً من الغرفة المجاورة. إنّ انطباع حواسّي هذا يذهب بفكري رأساً إلى ذلك الشخص، وإلى كلّ الأشياء التي تحيط به، فأرسمها لنفسي وأُخرجها كما لو كانت حاضرة الآن، بنفس الكيفيّات والعلائق التي أعرف من قبل أنها تملكها. إنّ هذه الأفكار أشدّ علوقاً بذهني من أفكار قصر مسحور. هي أمام الشعور مختلفة جدّاً، وجميع أنواع تأثيرها أكبر، إلذاذاً أو إيلاماً، إدخالاً للبهجة أو للأسى.

فلنُجمل النّظر إذاً إلى كامل مدى هذه النَّظرية لنسلِّم بأنّ الاعتقاد ليس إلاّ تصوّراً أشد قوّةً وثباتاً ممّا يصاحب مجرّد توهّمات المخيّلة، وأنّ هذا الضرب من التصور مأتاه عادة اقتران الموضوع بشيء حاضر للذاكرة أو للحواس: أعتقد أنّه لن يكون من العسير، وفق هذه الافتراضات، أن نجد عمليات أخرى للذهن مماثلة له وأن نُرجع هذه الظواهر إلى مبادئ أعمّ.

لقد كنّا لاحظنا من قبل أنّ الطبيعة قد أقامت روابط بين الأفكار المفردة، وأنّه ما إن ترد الفكرة على خواطرنا حتّى تورد معها مُضايِفَتَهَا وتوجّهَ نحوها انتباهنا بحركة لطيفة شفيفة. ولقد كنّا أرجعنا مبادئ التّرابط أو التّداعي هذه إلى ثلاثة، هي التّشابه والتماسّ والعلاقة السببية، وهي الرّوابط الوحيدة التي تجمع خواطرنا بعضها إلى بعض، وتحدث ذلك التّسلسل المنتظم من التّفكير، أو الخطاب، وهو بدرجات متفاوتة، من شأن النّوع الإنساني برمّته. إلا أنّه يبرز هاهنا سؤالٌ يتوقّف عليه حلّ الصعوبة الحاليّة: هل يقع، في أيّ من هذه العلاقات، أنّ الذهن، عندما يُعرَضُ أحدُ الموضوعات على الحواسّ أو على الذاكرة، لا يذهب فقط إلى تصوّر مُضايفه، وإنّما يُدرِك تضوراً له أشدَّ قوّةً وثباتاً مما كان سيدركه منه بطريقة أخرى؟ تبدو هذه هي الحال مع ذلك الاعتقاد الذي ينشأ من علاقة السبب والمفعول. وإذا كانت هذه الحال هي كذلك حال العلاقات أو المبادئ الأخرى للتداعي، فإنّه يمكن إقامتها كقانون عام يجري على كل عمليات الذهن.

لنا أن نلاحظ إذاً، على جهة الامتحان الأوّل لغرضنا الرّاهن، أنّه من البديهيّ لدى ما تَظهرُ لنا صورةُ صديق غائب عنّا، أن تعود الحياة إلى فكرتنا عنه من خلال شبهه بتلك الصورة، وأنّ كل انفعال تحدثه فينا تلك الفكرة، من بهجة أو أسى، يتجدّد قوّة وشدّة. وإنّما تتضافر على إحداث هذا المفعول علاقة وانطباع حاضر. وحيثما لم يكن في الصّورة شبه بذلك الصديق أو أنّه، على الأقلّ، لم يكن مقصودها، كانت هي ساعتها أجمل ما يكون لخاطرنا إليه. وحيثما غابت الصّورة وغاب الشّخص، فإنّ الذّهن مهما أمكنه أن ينتقل من خاطر هذه إلى خاطر ذاك، يظلّ يشعر أنّ فكرته قد خبت حيويتُها بذلك الانتقال أكثر مما عادت إليها الرّوح. إنّنا نبتهج بالنظر إلى

صورة صديق لنا معلقة أمامنا، فإذا ما نُحِّيَتْ من أمامنا، كان النَّظر إليه مباشرة أحبَّ إلينا من أيّ تمثيل له في صورة بعيدة بقدر ما هي غائمة.

وإنّه ليمكن أن نعُدّ طقوس الدّيانة الكاثوليكية الرّومانية أمثلة من نفس الطبيعة، فعادةً ما يتعلّل نُسَّاكُ هذه الشَّعوذة لتبرير ما يعابون به من تكلّف شطحاتهم، بأنّهم إنّما يشعرون بما لتلك الحركات الخارجية والمواقف والأفعال من الأثر المحمود في إضفاء الحياة على مناسكهم وإذكاء ورعهم، وأنّهم لو وَلَّوْا وجوهم صوب غير ذلك من الأشياء البعيدة غير المادية، لخبت نار تقواهم ولتبلّدت مناسكهم. يقولون: إننا نمثّل موضوعات إيماننا فنخرجُها إلى أشكال وصور حسّية، ونجعلها بالحضور المباشر لهذه الأشكال أقرب إلينا مما كنا نفعل برؤية أو بتأمّل عقليين، فللموضوعات الحسّية دوماً تأثير في الوهم أكبر من سواها. وهي تنقل هذا التأثير رأساً إلى الأفكار التي تتعلّق بها، والتي تشبهها. سأستنتج فقط من هذه الممارسات ومن هذا الاستدلال، أنّ مفعول التشابه في إعادة الحياة إلى الأفكار أمر معروف جداً. ولما كان الشّأن في كلّ الحالات أن يتضافر شبه وانطباع راهن، فإنّ لنا من وفرة التجارب ما يؤكّد حقيقة المبدأ السّابق.

وإنّه ليمكننا أن نزيد من قوّة [دلالة] هذه التّجارب بتجارب أخرى من نوع آخر، نعتبر ضمنها آثار التّماس مثلما نعتبر آثار التشابه، فمن المؤكّد أنّ المسافة تُنقص من قوّة كلّ فكرةٍ من الأفكار، وأنّنا لدى ما نقترب من موضوع من الموضوعات فإنّه، حتّى إذا ما لم ينكشف لحواسّنا، يفعل في ذهننا بتأثير يشبه [تأثير] انطباع مباشر. إنّ التفكير في موضوع من الموضوعات ينقل ذهننا رأساً إلى ما يلامسه، ولكنّ الحضور الفعلي لموضوع من

الموضوعات هو وحده الذي ينقله إليه بحدّة أكبر. وعندما أكون على بعد بضعة أميال من بيتي، فإنّ كل ما يتصل به يمسني من أقرب مما لو كنت على بعد مائتي فرسخ منه، ولو أنّ التفكير من تلك المسافة في أيّ شيء بجوار أصدقائي أو أسرتي يثير بالطبع فكرةً عنهم. ولكن لما كان موضوعَا الذّهن في الحالة السّابقة فكرتين، ورغم أنّ الانتقال بينهما سهل، إلاّ أنّ الانتقال وحده لا يستطيع أن يُعطي حيويَّة أكبر لأيّ من الفكرتين، وذلك لعدم وجود انطباع مباشر(2).

لا أحد يستطيع أن يشكّ في أنّ للسّببية عين التأثير الذي للعلاقتين الأخريين: التشابه والتماسّ، فأتباع الشّعوذة يتفانون شغفاً بذخائر (Reliques) القدّيسين والمباركين من النّاس، ابتغاء غاية واحدة وهي البحث عن الأشكال أو الصّور التي تجدّد تديّنهم، وتعطيهم تصوّراً أقرب وأقوى عن الحياة المثالية لهؤلاء، تلك الحياة التي يودُّون الاقتداء بها. إلاّ أنّه من البديهيّ أنّ أحد أفضل الذّخائر التي يتسنّى للمتديّن الحصول عليها، شيءٌ ما صنعه ذلك القدّيس

---

(2) «Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus. in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferent, sed ipsum videntur in conspectus meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa session fuit, quam videmus, Equidem etiam curiam nostrum, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium; nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina».

Cicero, *De finibus*, Book V.

بيد. أمّا إذا ما أمكن أن نعتبر ثيابه ومتاعه من هذا الوجه، فلأنّها كانت يوماً ما تحت تصرّفه، وأنّه كان يحرّكها ويفعل بها، وهو اعتبارٌ يجعلها آثارا غير مباشرة منه، وعلى نحو ما، مرتبطةً به بحبل من التّسلسل أقصر من ذاك الذي يربطه بأيٍّ من تلك الأشياء [الأخرى] التي تُخبرنا عن حقيقة ما كان.

ولنتخيل أنّنا التقينا نجل صديق لنا رحل عنّا أو غاب منذ زمن طويل، فمن البديهي أنّ هذا الموضوع سيحيي فكرته المتعلقة به للتوّ، ويستحضر إلى خواطرنا كل ذكرياتنا الحميمة والأليفة، بألوان أحيا مما كان يظهر لنا منها لولا ذلك اللقاء، فهذه ظاهرة أخرى يبدو أنّها تؤيد المبدأ الذي كنّا قدّمناه.

ويمكننا أن نلاحظ في كلّ هذه الظواهر أنّ الاعتقاد في الموضوع المضايف هو دوماً اعتقاد ضمني، وإلا لما أمكن أن يكون للعلاقة أيّ مفعول، فتأثير الصورة يفترض أنّنا **نعتقد** أن صديقنا قد وُجد سابقاً. والجوار الملامس للبيت لا يمكنه أن يثير أفكارنا عن البيت إلا أن نعتقد أنّ البيت يوجد حقاً. أقرّر إذاً أنّ هذا الاعتقاد حيثما ذهب إلى أبعدَ من الذّاكرة أو الحواسّ، كان من طبيعةٍ مماثلةٍ وصدر عن أسبابٍ مماثلةٍ لانتقال الخاطر ولحيوية التصوّر اللذين فسرناهما هاهنا، فعندما ألقي بخشبة جافة إلى النار، يذهب ذهني رأساً إلى أن يتصور أنّ الخشبة تلهب النار ولا تطفئها. إنّ انتقال الخاطر هذا من السبب إل المفعول لا يصدر عن العقل. وإنّما يستمدّ أصله من العادة ومن التجربة معاً. ولما كان أول مبتدإ هذا الانتقال من موضوع حاضر أمام الحواس، فإنّه يجعل فكرة اللّهب أو تصوّره أشدّ قوّة وحيوية من أيّ تهويم للمخيلة بعيد ومتذبذب، فتلك الفكرةُ تنشأ مباشرةً. والخاطرُ ينتقل إليها في الحين، وينقل إليها كلّ قوّة التّصور التي اشتقّها من الانطباع الذي شهدته الحواسّ. عندما يُشهَر

سيف على رقبتي، ألا تروّعني فكرة الجرح والألم أكثر ممّا كانت ستروّعني لو قُدّم لي كأسٌ من الخمر، مع أنّه ليس من المحال أن تخطُرَ تلك الفكرةُ عرضا عند رؤيتي كأس الخمر. ولكن هل في كلّ هذا الأمر ما يحدث عنه تصوّر بمثل هذه القوّة، إن لم يكن موضوعاً حاضراً وانتقالاً معتاداً إلى فكرة موضوع آخر تعوَّدنا ربطه بالموضوع السابق؟ تلك هي عملية الذهن برمّتها، في كل استنتاجاتنا المتعلّقة بالوقائع والوجود العيني. وإنّه لمن حسن الحظّ أن نجد بعض التّماثلات التي تمكّن من تفسيره، فالانتقال من موضوع حاضر إنّما يعطي في جميع الحالات قوّة ومتانة للفكرة ذات الصّلة به.

ثمة إذاً هاهنا ضربٌ من التّناسق المسبّق بين مجرى الطبيعة وتعاقب أفكارنا. ورغم أنّ المؤثرات والقوى التي تحكم الطبيعة غير معلومة لنا أصلاً، فإنّنا نجد أنّ أفكارنا وتصوّراتنا كانت دوماً مساوقة لبقية أعمال الطبيعة. والعادةُ هي مبدأ تحقيق ذلك التناسق الضروري جداً لاتّصال نوعنا، وتعديل سلوكنا في كلّ حال من أحوال حياتنا الإنسانية وفي كلّ حدث من أحداثها، فلو لم يُثِر الحضور الحيني لموضوع من الموضوعات فكرة تلك الموضوعات التي جرى اقترانها به، لانحدّت كلّ معرفتنا بالدّائرة الضيّقة لذاكرتنا وحواسّنا، ولما كنّا أبداً قادرين على ملاءمة وسائل بغايات، ولا على استعمال ملكاتنا الطبيعية لا لفعل الخير ولا لتجنّب الشرّ. إنّ أولئك الذين يجدون أقصى التذاذهم في تأمّل العلل الغائيّة سيلقون هاهنا موضوعاً شاسعاً لفتنتهم وإعجابهم.

وتأكيداً لهذه النظرية التي عرضتها، سأضيف أنّ هذه العملية الذهنية التي بموجبها نستنتج مفعولات متشابهة من أسباب متشابهة، والعكس بالعكس، لما كانت جوهرية جداً لبقاء جميع المخلوقات البشرية، فإنّه لا يترجّح أنّه كان يمكن ائتمان استنتاجات العقل

المغالطة عليها، والعقل إنّما هو بطيء في عمليّاته، ضامر تمام الضّمور خلال سنيّ الطفولة الأولى، وهو في أحسن الأحوال معرّض للخطإ وسوء التقدير في أيّ مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية. بل إنّه لأَلْيق بالحكمة الجارية للطبيعة أن تؤمِّن على مثل هذا الفعل الضروري للذهن بغريزة ما أو ميل تلقائي(*) قد يكون معصوماً من الخطأ في عمليّاته، وقد يظهر مع أوّل ظهور الحياة والفكر، وقد يكون مستقلاّ عن كل استنتاجات الذّهن المتكلِّفة. وكما أنّ الطبيعة قد علّمتنا استعمال جوارحنا من دون أن تعطينا علم العضلات والأعصاب التي تحرّك تلك الجوارح، كذلك ركَزت فينا غريزةً تنقُل الفكر إلى المجرى المجاوب لذاك الذي كانت وضعته في الأشياء الخارجية، ولو أنّنا نجهل التأثيرات والقوى التي يخضع لها، تمام الخضوع، هذا المجرى المنتظمُ وهذا التعاقبُ المتواترُ لـ [تلك] الأشياء.

(*) فضلنا هذه الترجمة التي تشير إلى معنى للعبارة Mechanical عرف منذ القرن السابع عشر (العفوي، التلقائي) على أيّ نقل «ميكانيكي» قد يحتاج إل تأويلية كاملة لا نراها ضرورية هاهنا.

الفصل السادس
في الاحتمال[1]

رغم أنّه ليس ثمّة في العالم شيء كالصّدفة، فإنّ لجهلنا بالسّبب الحقيقيّ لأيّ حدث من الأحداث عينُ أثرها في الذّهن وهي تحدث فينا نوعاً مماثلاً من الاعتقاد أو الظنّ.

ثمة لا محالة احتمال ينشأ من تفوّق حظوظ هذا الجانب أو ذاك. وبقدر ما يتزايد هذا التفوّق ويتجاوز الحظوظ المقابلة، يحصل للاحتمال تزايد تناسبي فتحدُث عنه درجةٌ أرفع من الاعتقاد أو التّصديق بذلك الجانب الذي نكتشف فيه التفوّق، فلو أنّنا نقشنا على نردٍ صورة واحدة أو عدداً واحداً من النّقاط على أربع جهات من جهاته، وصورة واحدة أخرى أو عدداً واحداً آخر من النقاط على جهتيه المتبقيتين، لترجّح احتمال أن يسفر النّرد عن صورته الأولى على الاحتمال الآخر. ومع ذلك فلو كان للنرد ألف جهة منقوشةٍ

(1) يقسّم السيد لوك كل الحجج إلى برهانية ومحتملة. وإذا ما سلمنا بهذه النظرة، لزمنا أن نقول إنه من المحتمل فقط أن يموت كلّ الناس ضرورة، أو أنّ الشمس ستشرق غداً. إلاّ أنه ينبغي علينا، حرصاً على مطابقة لغتنا مع الاستعمال العام، أن نقسم الحجج إلى براهين، وأدلة، واحتمالات. ونعني بالأدلة حججاً مأخوذة من التجربة لا تذر مكاناً للشك أو للاعتراض.

بنقش واحد وجهةٌ وحيدة مختلفةٌ، لكان الاحتمال أكبر بكثير ولكان اعتقادُنا وتوقُّعنا للحدث أكثر رسوخاً ووثاقة. قد تبدو هذه العمليّة الفكرية أو الاستدلالية مبذولة أو بديهية. ولكنّها ستمثّل للّذين يعتبرونها بأكثر حرصاً مادّة تأمّل دقيق.

يبدو بديهياً، أنّ الذّهن عندما يستكشف الحدث الذي قد ينتج عن رمية مثل هذا النرد، فإنه يعتبر إسفار(*) كل وجه من وجوهه متساوي الاحتمال. وذلك طبع الصدفة على الحقيقة: أن تجعل كل الأحداث المفردة المضمّنة فيها متساويةً تماماً. ولكنّ الذّهن بما يجد أنّ العدد الغالب من الوجوه يفضي إلى أحد الحدثين أكثر مما يفضي إلى الآخر، فإنّه، عند تقليبه الإمكانات العديدةَ التي تُعلَّق عليها النتيجةُ الأخيرة، أذهبُ إلى ذلك الحدث، وأكثرُ التقاءً به. إنّ هذا التّضافر الذي لعدّة لمحات على حدث مفرَد واحد يولّد، بتدبير مُلغزٍ من الطبيعة، إحساسَ الاعتقاد ويرفع ذلك الحدث فوق خصمه الذي لا يُسنده إلا عددٌ أقلُّ من اللمحات، ولا يرد على الذّهن إلا أقلّ مما يرد منافسه. وإذا ما سلّمنا بأنّ الاعتقاد هو تصوّر لموضوع هو أمتنُ وأشدُّ قوّة مما يصاحبُ مجرد تهويمات المخيلة، أمكننا أن نفسّر هذه العمليّة بعض التّفسير. إنّ تضافر هذه اللّمحات أو الرَّمقات ينقُش الفكرة نقشاً على المخيّلة، ويعطيها مزيداً من القوّة والمتانة، فيجعلُ الأهواء والانفعالات أحسَّ بتأثيرها، وهو بإيجاز، يولّد تلك المصداقيّة أو الوثاقة التي تتقوّم بها طبيعةُ الاعتقاد والظنّ.

وإنّ الحال في احتمال الصّدفة هو عين الحال في احتمال

(*) إسفار (من أسفر): نقترح هذه العبارة لأداء معنى الفعل To Turn Up الذي يشير إلى الوجه الذي يظهر عندما تُقلب الورقة في لعبة الورق مثلاً أو الوجه الذي يظهر عندما يستقر النرد على إحدى قواعده الست عارضاً وجه إحدى قواعده الباقية.

الأسباب، فبعض الأسباب كلّية الانتظام والتّواتر في إحداث مفعول مخصوص ما، ولم يعثر أبداً على حال واحدة من حالات انخرام هذا الانتظام أو تعطّله في عملها، فلاتزال النار محرقة للناس والماء مغرقاً لهم. ولم يزل إحداث الحركة بالدفع والجاذبية قانونا كلياً لم يعترة استثناء لحدّ اليوم. إلا أنه ثمة بعض الأسباب التي تبين أنها أقل انتظاماً ويقيناً، فما نبتة الرّوَنْدِ دوماً بالمسهّل لمن جرّبها، ولا الأفيون بمخدر لكلّ من تناوله. لا شك أنّه عندما يتعطّل أيُّ سبب من هذه الأسباب عن إحداث مفعوله المعتاد، فإنّ الفلاسفة لا يعزون ذلك إلى أيّ خلل في الطبيعة، وإنما يفترضون أنّ بعض الأسباب الخفية ضمن البنية الخاصّة للمكونات، قد عطلت مجرى الأسباب. ومع ذلك فإن استدلالاتنا واستنتاجاتنا المتعلقة بالحدث تظلّ هي هي كما لو أنه لم يكن لهذا المبدأ مكان. ولـمّا كانت العادة تحملنا على أن نقل الماضي إلى المستقبل في كل استنتاجاتنا، فإنه حيثما كان الماضي تام الانتظام والتواتر، توقّعنا الحدث بأقصى الوثاقة وألغينا أيّ افتراض مضادّ. ولكنْ حيثما وجدنا أنّ مفاعيل مختلفة تتبع أسباباً يبدو أنها متشاكلة تمام التشاكل، تواردت ضرورة على الذهن كل تلك المفاعيل المختلفة لدى نقله الماضي إلى المستقبل، واعتُبرت لدى تحديدنا لاحتمال الحدث. ومع أننا نعطي الأفضلية لما وجدناه أكثر جرياناً، ونعتقد أنّ ذلك الحدث سوف يوجد، فإنه يتعين علينا ألا نهمل المفاعيل الأخرى، بل ينبغي أن نعين لكل منها وزنه وثقله اللذين له، بحسب ما استكثرنا وجوده أو استقللناه، فأنّ الطقس في كل بلد من البلدان الأوروبية تقريباً، سيكون ثلجياً من حين لآخر، خلال شهر كانون الثاني/ يناير، فذلك أرجح من أنه سيكون جميلاً على امتداد كامل ذلك الشهر، ولو أن هذا الاحتمال يتغير بحسب الأطقس المختلفة، ويقرب من اليقين في بلدان أقصى الشمال. هاهنا يبدو من البديهي إذاً، أننا عندما ننقل الماضي إلى المستقبل، سعياً

إلى تحديد المفعول الذي سيحصل عن أيّ سبب من الأسباب، فإننا ننقل كل الأحداث المختلفة، بعين نسبة ظهورها في الماضي، فنتصور هذا على أنه وُجد مئة مرة، مثلاً، وذاك عشر مرات، وهذا الآخر مرة واحدة. ولما كان عدد كبير من اللّمحات تتضافر على حدث واحد، فإنها تقوّيه وتؤكّده لدى المخيّلة، وتولّد ذاك الإحساس الذي نسمّيه الاعتقاد، وتمنح موضوعه الأفضلية على الحدث المضادّ الذي لا يسنده عدد مماثل من التّجارب، والذي لا يتردّد على الفكر كثيراً لدى نقله للماضي إلى الحاضر، فليحاول أيٌّ كان تفسير هذه العمليّة الذهنيّة وفق أيّ من الأنساق الفلسفية التي وصلتنا، إذن سيخبر الصعوبة. وأما في ما يخصني فإنني سأكون راضياً عن هذه الإشارات إذا هي أمكنها أن تثير حيرة الفلاسفة وأن تجعلهم يلمسون مدى قصور هذه النظريات الدّارجة عن معالجة مثل هذه الأغراض الدقيقة والرفيعة.

الفصل السابع
في فكرة الارتباط الضروري

القسم الأول

إنّ أكبر المزايا التي تفُوق بها العلوم الرّياضية العلوم الخلقية تتمثل في كون أفكار العلوم الرياضيّة، لما كانت ظاهرة، فإنها دائماً واضحة ومحدّدة، سرعان ما ندرك أدقّ التمييزات بينها، كما أنّ نفس الألفاظ فيها تظل معبّرة عن نفس الأفكار بدون لبس ولا تبديل، فلا يؤخذ البيضوي أبداً بالدائرة، ولا الخط الهذلولي بالإهليلج. كما يتميز المثلث متساوي الأضلاع عن مختلفها بحدود أدقَّ من تلك التي تتميز بها الرذيلة عن الفضيلة، أو العادل عن الجائر. وإذا ما عرّفنا أيّ لفظ في الهندسة، عوّض الذهن من تلقائه كلّ تردّدات اللفظ المعرّف بالتعريف. وحتّى إذا ما لم يكن ثمة من تعريف مستعمل، فإنّ الموضوع نفسه قد يُعرض على الحواس فيدرَك بذلك الوجه إدراكاً واضحاً راسخاً. ولكنّ ألطف أحاسيس الفكر، أعني عمليات الذهن، ومختلف اختلاجات الأهواء، مهما كانت في ذاتها متميزة، فإنها تُفلت منّا متى أردنا تفحّصها بالتفكير، وليس لنا دوماً أن نستحضر الموضوع الأصلي فنتأمّله كلّما سنحت لنا الفرصة. هكذا يتسلّل الالتباس تدريجياً إلى استدلالاتنا: فتؤخذ الموضوعات

المتشابهة بغير عناء على أنّها موضوع واحد، وينتهي المطلوب بعيداً عن المقدّمات.

ولكنّ المرء يمكنه من دون مجازفة، أن يقرّر أنّنا لو سلّطنا على هذه العلوم ضوءاً مناسباً، لبدت لنا مزاياها وعيوبها معوضاً بعضها عن البعض الآخر، بما تؤول معه هذه العلوم إلى حال من التّساوي، فإذا ما كان أيسر على الذّهن أن يحتفظ بالأفكار الواضحة والمتميزة للهندسة، فإنه يتعين عليه [في المقابل] أن يعالج سلسلة أطول وأشدّ تعقيداً من الاستدلالات، وأن يقارن بين أفكار أبعد كثيراً عن بعضها البعض، حتّى يدرك الحقائق المستغلقة لهذا العلم. وإذا كانت الأفكار الخلقية سهلة الوقوع في العتَمة والشَّبَهِ، فإنّ الاستنتاجات هي دوماً أقصرُ في هذه التقصّيات، والخطوات المتوسّطة التي تُفضي إلى النتيجة، أقلُّ عدداً منها في العلوم التي تعالج الكمَّ والعدد. وفي الواقع، فإنّه يكاد لا يكون ثمّة أكثر من قضيّة واحدة عند إقليدس، هي بسيطةٌ بحيث لا تتضمَّن من الأجزاء أكثر مما قد يوجد منها في أيّ استدلال عملي غير متداع إلى الخرافة وشطحات الخيال. وحيثما قطعنا بعض الخطوات في رسم أثر مبادئ الذّهن الإنساني، جاز لنا أن نقنع بما حصّلناه من تقدّم، بالنّظر لمدى تعجيل الطبيعة إلى قطع طريق البحوث في الأسباب علينا، وردّنا إلى الاعتراف بجهلنا، فأكبر عوائق تحسّننا في العلوم الخلقية أو الميتافيزيقية إنما هو إذاً غموض الأفكار والتباس الألفاظ. وأوّل الصعوبات في الرياضيات طول الاستنتاجات ومدى امتداد التفكير اللازم لصياغة أيّ نتيجة. ولعلّ ما يؤخّر تقدّمنا في الفلسفة الطبيعية، إنّما هو الحاجة إلى التّجارب والظّواهر المناسبة التي كثيراً ما تكتشف صدفةً، فلا يمكنك العثور عليها دوماً عند الحاجة إليها، ولو بَذلتَ في سبيلها أكثر البحوث جداً وتبصّراً. ولـمّا كانت الفلسفة الخلقية، على ما يبدو، قد لقيت

من التحسّن أقلّ مما لقيته الهندسة والفيزياء، فإنه يجوز لنا أن نستنتج أنه إذا كان ثمة من تفاوت بين هذا العلوم في هذا الباب، فإن التغلب على الصعوبات التي تعوق تقدم الفلسفة الخلقية يستلزم مزيد الحرص والكفاءة.

وليس ثمة من الأفكار التي تتردّد في الميتافيزيقا، أشدُّ غموضاً وريبة من أفكار المقدرة والقوة والفاعلية(*) أو الارتباط الضّروري، التي نُضطر كل لحظة إلى معالجتها في كل تقصياتنا. سنجتهد إذاً ضمن هذا الفصل، في ضبط المعنى الدقيق لهذه الألفاظ استبعاداً بذلك لبعض الغموض الذي كثيراً ما ضاقت به النفوس ضمن هذا النوع من الفلسفة.

لا يبدو أنّنا سنختصم كثيراً ما في هذه القضية من أنّ جميع أفكارنا ليست إلا نسخاً من انطباعاتنا، أو أنه، بعبارات أخرى، لا يمكننا التفكير في شيء لم نكن شعرنا به من قبل، إما بواسطة إحساسنا الخارجي أو بواسطة إحساسنا الداخلي. لقد اجتهدت[1] في تفسير هذه القضية وفي التدليل عليها، وعبّرت عن آمالي في أن يصل النّاس من خلال تطبيق مناسب لها إلى أكثر وضوحاً ودّقة في الاستدلالات الفلسفيّة مما استطاعوا إدراكه لحد السّاعة، فقد يجوز أن تُعرف الأفكارُ المركّبة معرفةً جيّدةً بواسطة التّعريف الذي ليس سوى إحصاء لتلك العناصر أو الأفكار البسيطة التي تكونها. إلا أننا عندما نكون قد استنفدنا التعريف إلى أقصى بسائطه، ولانزال نجد مع ذلك التباساً وغموضاً، فما موردنا ساعتها؟ وما حيلتُنا في أن نُلقي على تلك الأفكار من الضّوء ما يجعلها جميعاً دقيقة ومحدَّدة

(*) فاعلية (Energy) بحسب معنى للعبارة في أواخر القرن السابع عشر.

(1) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

أمام رؤيتنا الفكرية؟ أن نعطي الانطباعات أو الإحساسات الأصليّة التي نسخت عنها تلك الأفكار. إنّ هذه الانطباعات هي كلُّها قوية وظاهرة. وهي لا تقبل الالتباس. وهي ليست جلية هي نفسُها فقط، ولكنّها قد تجلي كذلك مُناسِبَاتِها من الأفكار التي تظلّ قابعة في العتمة. قد يجوز لنا بذلك تحصيل مجهر جديد، أو إدراك نوع جديد من البصريّات يمكن بواسطتها لأضأل الأفكار وأبسطها في العلوم الخلقية أن تكبّر حتّى تقع بيسر مدرَكة لنا، فنعرفها بمثل ما نعرف أضخم ما يمكن أن يكون موضوع بحثنا من الأفكار وأظهرها.

فإذا ما رمنا إلى التآلف الكامل مع فكرة قدرة التأثير أو الارتباط الضّروري، فلنتفحّص إذاً انطباع هذه الفكرة؛ وحتّى نعثر على الانطباع بمزيد من اليقين، فلنبحث عنه في كلّ المنابع التي يمكن أن يكون مشتقاً منها.

عندما ننظر حولنا إلى الموضوعات الخارجية، وعندما نعتبر عمل الأسباب، فإنّنا لا نستطيع من خلال حالة مفردة أن نكتشف أيّ تأثير أو ارتباط ضروري، ولا أيّ خاصية تشد المفعول إلى السبب، وتجعل أحدهما استتباعاً للآخر لا يتخلّف عنه أبداً. وإنما نجد فقط أن أحدهما يتبع الآخر تُبوعاً فعلياً، فالدفع الصادر عن كرة بلياردو مصحوب بحركة في الكرة الثانية. هذا جملة ما يظهر لحواسنا الخارجية. أمّا الذّهن فلا يشعر بإحساس أو بانطباع داخلي من هذا التّعاقب في الموضوعات. وتبعاً لذلك، فليس ثمة في أيّ حالة مفردة خاصّة من حالات السبب والمفعول، ما يمكن أن يوحي بفكرة قدرة التأثير أو الارتباط الضّروري.

لا يمكننا أبداً أن نخمّن، من الظّهور الأوّل لموضوع ما، أيّ مفعول سينتج عنه. ولو كانت قدرة التأثير أو فاعلية أيّ سبب مكشوفة للذهن، لأمكننا أن نتبصر بالمفعول ولو كان من غير تجربة، ولجاز

أن نبتّ فيه من البدء بيقين، بمجرّد التّفكير والتعقّل.

وفي الحقيقة، ليس ثمة ذرّة من مادة تكشِف فعلاً بواسطة صفاتها الحسية عن أيّ مقدرة أو فاعلية، أو تؤهّلنا لكي نتخيل أنه يمكنها أن تُحدث شيئاً، أو أن تستتبعَ أيّ موضوع آخر نستطيع أن نسميه مفعولها، فصفات الصّلابة والامتداد والحركة هذه كلُّها كاملة في حدّ ذاتها، ولا تشير أبداً إلى أيّ حدث آخر قد يحصل عنها. لا تنفك مَشاهد الكون تتبدّل، ولا ينفكّ هذا الموضوع يعقب ذاك تعاقباً لا ينقطع، ولكنّ المقدرة أو القوّة التي تحرّك الآلة كلّها محجوبة عنا حجباً، فلا تبدي نفسها أبداً في أيّ من الصّفات الحسّية للجسم. نحن نعرف أنّ الحرارة فعلاً مصاحب ملازمٌ للنار. أما عن الارتباط بينهما، فلا قِبل لنا بتخمينه أو بتخيّله. من المحال إذاً، أن تكون فكرة المقدرة مشتقّة من اعتبار الأجسام في مفرد حالات عملها، لأنّه ليس ثمة أجسام تكشف عن [انطباع] أيّ مقدرة يمكنها أن تكون هي أصل هذه الفكرة[2].

ولـمّا كانت الموضوعات الخارجية، كما تبدو للحواس، لا تعطينا إذاً، من خلال حالات عملها المفردة، أيَّ فكرة للتّأثير أو للارتباط الضّروري، فلننظر إن كانت هذه الفكرة مشتقة من التفكّر في عمليات أذهاننا التي لنا، وإن كانت منقولة عن أيّ انطباع داخلي. ويمكننا أن نقول إننا نعي في كل آن بمقدرة تأثير داخلية عندما نشعر

(2) يقول السيد لوك في فصله في المقدرة إنه لما وجدنا من التجربة أنه ثمّة عدة إنتاجات تجدّ في المادة، ولما استنتجنا أنه لابد أن يكون ثمة قدرة قادرة على إنتاجها، فإننا ننتهي بآخرة بواسطة هذا الاستدلال إلى فكرة المقدرة. ولكنّ هذا الفيلسوف نفسه يعترف بأنه لا يوجد أي استدلال قادر على أن يعطينا فكرة جديدة، أصلية وبسيطة. لذلك، فإن هذا الاستدلال لا يستطيع أبداً أن يكون أصل هذه الفكرة.

أننا بمجرد أمر إرادتنا، نستطيع أن نحرك أعضاء بدننا، أو توجيه ملكات ذهننا. إنّ فعل المشيئة (Volition) يحدث الحركة في جوارحنا أو يحدّث خيالنا بفكرة جديدة. وإنما ندرك هذا التّأثير الذي للإرادة بواسطة الوعي. هكذا تأتينا فكرة المقدرة أو الفاعلية، وهكذا نتيقّن أننا نحن أنفسنا وكل الكائنات العاقلة الأخرى ذوو مقدرة، فهذه الفكرة هي فكرة تفكُّر مادامت تصدُر عن التفكّر في عمليات ذهننا، وعن التفكّر في الإمرة التي تمارسها الإرادة على أعضاء البدن وملكات النفس.

سنعمد إلى تفحص هذا الزّعم، وذلك أولاً من حيث تأثير المشيئة في أعضاء البدن. ويمكننا أن نلاحظ أنّ هذا التأثير واقعة تدرك، مثل جميع الأحداث الأخرى، من خلال التجربة فقط، ولا يمكن التنبّؤ بها من أيّ فاعلية ظاهرة أو قدرة تأثير تكون ضمن السّبب وتربطه بالمفعول وتجعل هذا استتباعاً لذاك لا يتخلّف عنه. إنّ حركة بدننا تتبع أمر إرادتنا [إليها]. وبهذا نحن واعون في كلّ لحظة. أمّا الوسائل التي يتحقّق بها، والفاعليةُ التي تُنجِز بها الإرادة هذه العملية العجيبة، فإنّنا بعيدون عن أن نكون على وعي مباشر بذلك، بل ربما ظلّ أكثر بحوثنا انتباها قاصراً عن هذا الأمر إلى الأبد.

فأولاً، هل ثمة في الطبيعة برمّتها مبدأ أشدّ إلغازاً من اتّحاد النّفس والجسد الذي يكتسب من خلاله جوهر روحاني مزعوم من التأثير في جوهر مادّي ما يقدر به الخاطر الألطف على تحريك المادّة الأثخن. ولو مُكّن لنا، بموجب نذر سرّي، أن نحرّك الجبال، أو أن نسيّر الكواكب في مدارها، لما كان نفوذنا الواسع هذا أعجب ولا أبعد عن إدراكنا. ولكنّنا إذا ما أدركنا بالوعي أيّ تأثير أو فاعلية في الإرادة، فإنّه يتعيّن علينا أن نعرف هذا التّأثير وأن نعرف ارتباطه

بالمفعول، وأن نعرف الوحدة الخفيّة للنّفس والجسد، وطبيعة هذين الجوهرين الإثنين التي يكون بها أحدهما قادراً في عديد الأحوال على إحداث التأثير في الآخر.

وثانياً، فإنّه لا يمكننا أن نحرّك جميع أعضاء البدن بنفس القدر من السيطرة، ولو أنّه لا يمكننا أن نحدّد، في ما عدا التّجربة، أيّ سبب لمثل هذا الفارق بين هذا وذاك، فلِمَ كان للإرادة تأثيرٌ في اللّسان والأصابع، ولم يكن لها تأثير في القلب أو الكبد. وما كان لهذا السّؤال أن يحرجنا لو كنّا واعين بتأثيرٍ ما في الحال الأولى، غير واعين به في الحال الثّانية. سنرى وقتئذٍ بصرف النّظر عن التّجربة لم كانت سلطة الإرادة على أعضاء الجسد محصورةً ضمن هذه الحدود الخاصّة جدّاً. وهكذا، فبما أننا سنكون ضمن هذه الحالة على تمام الخبرة بمقدرة الإرادة وقوّتها التي تعمل بها، فإنه سيمكننا أن نعرف كذلك لِمَ يصل تأثيرها إلى هذه الحدود فقط لا إلى أبعد منها.

إنّ إنساناً أصابه على حين غرّة شللٌ في ساقه أو ذراعه، أو فقد حديثاً هاتين الجارحتين، سيجتهد كثيراً في البداية لتحريكهما واستعمالهما في وظائفهما المعتادة، فإنّ وعيه هاهنا بمقدرته في التحكّم في تلك الجوارح كوعي إنسان في كامل صحته بمقدرته تحريك أيّ جارحة ظلت على حالتها ووضعيتها الطبيعية. ولكنّ الوعي لا يغالطنا أبداً. ولذلك فما نحن بالواعين أبداً، لا في هذه الحال ولا في تلك، بأيّ قدرة تأثير، وإنما تخبرنا التجربة وحدها بتأثير إرادتنا. والتجربة وحدها تعلّمنا كيف إن حدثاً ما يتبع بانتظام حدثاً آخر، من دون أن ترشدنا إلى الارتباط الخفي الذي يشدّ أحدهما إلى الآخر، ويجعلهما لا ينفصلان.

وثالثاً، فإن علم التشريح يعلّمنا أنّ الموضوع المباشر الذي يمارس عليه التأثير في الحركة الإرادية ليس العضوَ الذي يتحرك هو نفسه، وإنما عضلات ما وأعصاب وأنفس حيوانية، وربما شيء ما أصغر من كل ذلك وأخفى منه عنّا، تنتشر الحركة من خلاله تباعاً قبل أن تدرك عين العضو الذي تمثل حركته غرض المشيئة، فهل يمكن أن يوجد دليل أوثق من هذا على أنّ المقدرة التي تنجز بها هذه العملية برمّتها لا تعرف معرفة مباشرة وكاملة بإحساس داخلي أو بوعي داخلي، وإنما هي إلى أقصى الدرجات ملغزة وعصية على العقل. ها هو الذهن يريد حدثاً ما: وللتوّ يحصل حدثٌ آخر غير معروف لنا ومختلف تمام الاختلاف عن الحدث المقصود: وهذا الحدث يُنتج حدثاً آخر، هو كذلك غير معروف لنا: إلى أن يحصل الحدث المنشود أخيراً، عبر تسلسل طويل. ولكن لو كان التأثير الأصلي محسوساً، لتعين أن يكون معروفاً: ولو كان معروفاً، لتعين أن يكون مفعوله كذلك معروفاً، مادام كل تأثير مضافاً إلى مفعوله. والعكس بالعكس، فإذا لم يكن المفعول معروفاً، لم يكن التأثير معروفاً ولا محسوساً، فكيف يمكننا أن نكون واعين بقدرةٍ على تحريك جوارحنا عندما لا نملك مثل هذه القدرة، وإنما نملك فقط قدرة تحريك بعض الأنفس الحيوانية التي لئن كانت تحدث حركة الجوارح بآخرة، فإنها تعمل على نحو يفوق بالكامل فهمنا؟

يمكننا إذاً، أن نستنتج من جملة ما تقدم، بدون تهور في ما آمل، وإن بثقة مع ذلك، أنّ فكرة قوة التأثير ليست محاكية لأيّ إحساس أو وعي بهذه القوّة في أنفسنا [قد نشعر به] عندما نحدث حركة حيوانية أو عندما نستخدم جوارحنا في عملها ووظيفتها المخصوصة، فأن تتبع حركتها أمر الإرادة فذلك شأن من شؤون التجربة الجارية، مثل غيره من الأحداث الطبيعية. ولكنّ قوّة التّأثير أو

الفاعلية التي يحقَّق بها ذلك يظل، كما هو في أحداث طبيعية أخرى، غير معروف وغير قابل للتصوّر[3].

أتُرانا نقرّر إذاً أنّنا واعون بقوّة تأثيرٍ أو بفاعليةٍ في أذهاننا التي لنا، عندما نستنهض بفعل أمر من إرادتنا فكرة جديدة نكلف الذهن بتأملها ونقلبها من كل جوانبها، ونتركها أخيراً إلى فكرة أخرى عندما نجد أننا قد راقبناها بما يكفي من الدقّة؟ أعتقد أن نفس الحجج ستقيم لنا الدليل على أنّ هذا الأمر الذي للإرادة هو نفسه لا يعطينا أيّ فكرة حقيقية للقوة أو للفاعلية.

فأولاً، لابدّ من التّسليم بأنّنا عندما نعرف تأثيراً ما، فإننا نعرف عين تلك الحيثية التي في السبب، والتي يمكن للسبب بواسطتها أن يحدث المفعول: فهذه يفترض أنها مترادفات. يتعيّن علينا إذاً أن نعرف الاثنين معاً: السبب والمفعول، والعلاقة بينهما. ولكن هل نحن ندّعي أننا خبيرون بطبيعة الروح الإنسانية، وبطبيعة الفكرة، أو بكون إحداهما قادرة على إحداث الأخرى، فهذا خلْق حقيقي، إنّه إنتاج شيء من لاشيء. وهو ما يقتضي من المقدرة ما قد يبدو للوهلة

(3) قد يدّعي بعضهم أن المقاومة التي نجدها في الأجسام، والتي كثيراً ما تحملنا على استعمال قوّتنا واستدعاء كل قدرتنا، كل ذلك يعطينا فكرة القوة والقدرة. إنّ هذا الـ nisus أو المجهود الكبير الذي نعي به هو أصل الانطباع الذي نُسخت عنه تلك الفكرة. إلاّ أنّنا **أولاً** ننسب القدرة لعدد واسع من الموضوعات التي لا يمكننا أن نفترض أنه توجد فيها هذه المقاومة أو هذا الاستعمال للقوّة: ننسبها للموجود الأسمى الذي لا تعترضه أيّ مقاومة أبداً، وننسبها للذهن في إلقاء أوامره إلى أفكاره وجوارحه، في ما يجري من التفكير والحركة، حيث يتلو المفعول الإرادة رأساً من دون أي ممارسة ولا استدعاء للقوة، وننسبها للمادة الهامدة التي لا قبل لها بمثل هذا الشعور. **وثانياً**، فإننا لا نعرف لهذا الشعور بالمجهود للتغلب على المقاومة ارتباطاً بأي حدث: فنحن نعرف بالتّجربة ما يتلوه، ولكننا لا نستطيع أن نعرفه **قبْلياً**. ومع ذلك، فلابد من الاعتراف بأن الـ nisus الحيواني الذي نخبره، لئن كان لا يستطيع أن يوفّر أيّ فكرة دقيقة للقدرة، إلاّ أنّه دَخولٌ في الفكرة المبتذلة والمغلوطة التي نكونها عنه.

الأولى فوق ما يدركه أيّ موجود لا يكون لامتناهياً، فلا أقلّ من الاعتراف بأنّ مثل قدرة التأثير هذه لا يحسّ بها ولا هي معروفة ولا حتّى متصوّرة للذّهن. إننا نشعر فقط بالحدث ولاسيما بوجود فكرة تعقب أمراً من الإرادة: أمّا عن كيفيّة إنجاز هذه العملية، وعن القوّة التي أخرجت ذلك الحدث، فذلك أمر خارج عن فهمنا تماماً.

وثانياً، فإنّ إمرة الذّهن على نفسه محدودة، كإمرته على الجسد، وهذه الحدود لا تُعرف بالعقل ولا بأيّ خبرة بطبيعة السّبب والمفعول، وإنما تعرف فقط بالتجربة والملاحظة، كما هو الأمر في جميع الأحداث الطبيعية الأخرى وفي فعل الموضوعات الخارجية، فسيطرتنا على إحساساتنا وأهوائنا أضعف بكثير منها على أفكارنا. بل حتّى هذه الأخيرة، محصورة ضمن حدود ضيقة جداً، فهل سيزعم أحد تعيين العلّة القصوى لهذه الحدود، أو إظهار سبب ضعف التأثير في حالة لا في أخرى؟

وثالثاً، فإنّ هذه الإمرة الذّاتية كثيرةُ الاختلاف باختلاف الوقت، فمن كان في صحّة جيّدة، كان له منها أكثرُ مما لمن هو طريح الفراش. ثم إنّنا أكثرُ سيطرةً على أفكارنا في الصّباح منّا في المساء، وقبل الأكل منّا بعد شبع. هل نستطيع أن نقدّم أيّ تفسير لهذه التغيرات في ما عدا التّجربة؟ فأين هو إذاً هذا التأثير الذي ندّعي أننا على وعي به؟ أليس ثمة هاهنا، سواء في جوهر روحاني أو مادّي، أو في كليهما، إو آليّة خفيّة أو بنية خفيّة من المكوّنات يخضع لها المفعول، بحيث إنها، لما كانت غير معروفة لنا أصلاً، تجعل تأثير الإرادة أو فاعليتها غير معروفة لنا كذلك وغير مفهومة؟

إنّ المشيئة، هي بلا شكّ فعلٌ للذهن مألوفٌ عندنا بما فيه الكفاية، فلتفكّروا فيها، ولتقلّبوها من جميع جوانبها، هل تجدون فيها أيّما يشبه هذه القدرة الخلاقة التي بها ينشئ [الذهن] من لاشيء

فكرة جديدة، ويحاكي بضرب من «كن فيكون»، إذا جاز التعبير، قدرة صانعه الذي دعا كل المشاهد المتنوعة للطبيعة إلى أن تحضر إلى الوجود؟ ولما كنّا أبعد ما نكون عن الوعي بهذه الفاعلية في الإرادة، فقد نحتاج إلى تجربة فيها من اليقين على قدر ما في التجربة التي لنا، حتّى نقتنع بأنّ مثل هذه المفاعيل العجيبة إنما صدرت عن مجرّد فعل من أفعال المشيئة.

إنّ عامّة النّوع الإنساني لا يجدون أبداً أيّ صعوبة في تفسير المعتاد والمألوف من العمليّات الطبيعية، كسقوط الأجسام الثقيلة، ونموّ النّباتات، وإنسال الحيوانات أو تغذية الأجساد بالطعام. ولكن، لنفترض أنهم في جميع هذه الحالات يدركون قوّة السّبب الحقيقيّةَ أو فاعليّتَه التي ارتبط بواسطتها بالمفعول وبات لا يتخلّف عن عمله أبداً. سيكتسبون بطول العادة هيئة للذّهن تجعلهم كلّما ظهر السّبب يتوقّعون توقّعاً واثقاً ومباشراً قرينه العادي، ولا يتصوّرون بسهولة أنّه من الممكن أن يترتّب عنه حدث آخر، فتراهم لا يجدون من الحرج في تعيين سببٍ مناسب وفي تفسير الكيفية التي يُحدث بها مفعوله، اللهمّ إلا عند ظهور خوارق كالزلازل، والطّواعين وأنواع الأعاجيب. ذلك أنّه من عادة النّاس أمام مثل هذه الشّدائد أن يلتجئوا إلى مبدأ عاقل خفي(4)، يعيّنونه سبباً مباشراً لذلك الحدث الذي يباغتهم، والذي يعتقدون أنّه لا يمكن تفسيره بالتأثيرات الطبيعية العادية. ولكنّ بعض الفلاسفة الذين يجوسون إلى أبعد من ذلك بقليل، يدركون للتوّ، أنّ فاعليّة السّبب حتّى في أقرب ما اعتدنا من الأحداث تظلّ مستغلقة علينا استغلاقها في الأحداث غير المعتادة، وأننا لا نتعلم إلا من التجربة تواتر اقتران الموضوعات، دون أن نقدر على فهم أيّ

(4) Theos apo mechanes (deus ex machina).

شيء من قبيل الارتباط بينها. هاهنا إذاً، يعتقد كثير من الفلاسفة أن العقل يضطرّهم إلى الالتجاء في كلّ الأحوال إلى عين ذلك المبدأ الذي لا يستنجد به العوامّ إلا في الحالات التي تبدو معجزة وخارقة للطبيعة. إنهم يقرّون الفكر والعقل لا فقط سبباً أقصى وأصلياً لكل شيء، وإنما كذلك السبب المباشر والوحيد لكل حدث من الأحداث التي تظهر في الطبيعة. هم يزعمون أن تلك الموضوعات التي تسمّى في الغالب أسباباً ليست في الواقع غير مناسبات، وأنّ المبدأ الحقيقي والمباشر لكل مفعول ليس أيّ قدرة تأثيرية ولا أيّ قوة في الطبيعة، وإنما هو مشيئة للموجود الأسمى الذي يريد أن تكون مثل هذه الموضوعات المخصوصة مقترنة إلى الأبد بعضها ببعض، فعوضاً من أن يقولوا إنّ كرة بلياردو تحرك أخرى بقوّة استمدتها من صانع الطبيعة، يقولون إنّ الإله هو نفسه الذي يحرّك الكرة الثانية بمشيئة مخصوصة، عازماً على هذه العملية بدفع من الكرة الأولى، تبعاً لتلك القوانين العامّة التي كان أرساها لنفسه في تدبيره للعالم. ولكنّ بعض الفلاسفة الذين يواصلون التقدّم في استقصاءاتهم، يكتشفون أننا مثلما نحن جاهلون تمام الجهل بالتأثير الذي تخضع له مختلف العمليّات المتبادلة للأجسام، فإنّنا لا نقلّ عن ذلك جهلاً بذلك التأثير الذي يخضع له عمل الفكر في الجسم أو عمل الجسم في الفكر، وما نحن بقادرين لا بحواسنا ولا بوعينا على تعيين المبدأ الأقصى في حال أكثر منه في حال أخرى. إنّ نفس الجهل يردّهم إذاً إلى نفس النتيجة، فهم يقررون أن الإله هو السبب المباشر لاتحاد النفس والجسد، وأن ليست أعضاء الحسّ هي التي إذا ما أثارتها الموضوعات الخارجية ولّدت الإحساسات في الذّهن، ولكنّما هو مشيئة مخصوصة من لدن صانعنا القدير يثير مثل هذا الإحساس تبعاً لمثل تلك الحركة في العضو. وعلى نفس هذا النحو، فليست أيّ فاعلية في الإرادة هي التي تحدث حركة محلية في جوارحنا: وإنما

هو الله نفسه يطيب له أن يعضد إرادتنا العاجزة بذاتها، وأن يهيمن على تلك الحركة التي ننسبها خطأً إلى مقدرتنا ونجاعتنا. ولكنّ بعض الفلاسفة لا يتوقفون عند هذا الاستنتاج، بل هم يمدون أحياناً عين هذا الاستنتاج إلى الذهن نفسه، في عملياته الباطنة، فرؤيتنا العقلية أو تصورنا للأفكار ليسا غير كشف من صانعنا لنا. وعندما نوجّه خواطرنا إرادياً نحو أيّ موضوع من الموضوعات فنوقع صورته في الوهم، فليست الإرادة هي التي خلقت تلك الفكرة: وإنما هو الخالق الكوني يكشفها للذهن ويستحضرها إلينا.

لذلك، فعن هؤلاء الفلاسفة أنّ كل شيء ممتلئ من الله. إنهم لا يقنعون بهذا المبدأ، أن لا شيء يكون إلا بإرادته، وأن لا حول لأيّ شيء إلاّ بتسليم منه: بل يجردون الطبيعة وكل الموجودات المخلوقة من كل تأثير حتّى يجعلوا خضوعها إلى الإله أكثر وضوحاً مما كان ويجعلوه مباشراً أكثر وبغير واسطة. إنهم لا يعتبرونَ أنهم بمذهبهم هذا إنما يخسفون، ولا يرفعون، من جلال تلك الصفات التي ما أكثر ما يتكلّفون تمجيدها، فلا شكّ أنّه من الأظهر للقدرة الإلهية أن يفوّض [الله] شيئاً من قدرته لمخلوقات دونه، أكثر من أن يعمل كل شيء بمخصوص مشيئته المباشرة. ومن الأظهر للحكمة أن يخترع من البدء آلة العالم فيودعَ فيه من كمال التبصّر ما يجعله يخدم من تلقائه وبمفرد عمله كل مقاصد العناية الإلهية، أكثر من أن يضطرّ الخالق الأكبر في كلّ حين إلى تسوية أجزاء العالم وإلى أن ينفخ الروح في دواليب تلك الآلة الرائعة.

ولعلّنا إذا ما تحرّينا دحضاً لهذه النظريّة ألزم لروح الفلسفة، أمكننا أن نكتفي بالتفكّرين الآتيتين:

فأولاً، يبدو لي أنّ هذه النظريّة القائلة بالفاعلية الكونية والعمل الكوني للموجود الأسمى، لَمِن الصلف بحيث لا يمكنها أبداً أن

تقنع رجلاً له كفاية من العلم بقصور العقل الإنساني وضيق الحدود التي تحيق به في كل عملياته. ومع أنّ سلسلة الحجج الـمُوصِلَة إليها منطقيةٌ إلى حدّ بعيد، فلابدّ أن يقوم هاهنا تظنّن، هذا إن لم يقم يقين مطلق، بأنها إذ تحملنا إلى مثل هذه الاستنتاجات العجيبة والنائية عن الحياة العامة وعن التجربة، فقد حملتنا إلى أبعد مما تدركه ملكاتنا، فبلاد العجائب أقرب إلينا من آخر درجات نظريتنا هذه. وهناك، لا حقّ لنا في أن نثق في مناهجنا التقليدية في الاحتجاج، أو أن نظنّ أنّ لتمثيلاتنا المعتادة ولاحتمالاتنا المألوفة أيّ نفوذ. إن حبالنا لقصيرة عن أن تميه من مثل هذه الآبار السّحيقة. ومهما تنافخنا بأننا، في كل خطوة نخطوها، إنما يقودنا ضرب من اللَّعَلِّيَّةِ (Verisimilitude) ومن التّجربة، فإنه يمكننا أن نثق بأن ليس لهذه التّجربة الموهومة أيّ سلطان، عندما نطبّقها على موضوعات هي كلّها قائمة خارج دائرة التجربة. إلا أنه سيكون لنا عوْدٌ لملامسة هذا الموضوع لاحقاً[5].

وثانياً، فإنّي لا أستطيع أن أستبصر أيّ قوّة في الحجج التي تقوم عليها هذه النّظريّة. صحيح أننا نجهل الكيفية التي تؤثّر بها الأجسام بعضها في بعض: فقوّتها أو فاعليّتها غير مفهومة تماماً. ولكن ألسنا بنفس القدر جاهلين بالكيفيّة أو بالقوّة التي يؤثّر بها عقل، ولو كان العقل الأسمى، في نفسه أو في الجسم، فيا ليت شعري، من أين نحصّل أيّ فكرة عن ذلك؟ ليس لنا أيّ إحساس أو وعي بهذا التأثير في أنفسنا. وليس لنا أيّ فكرة عن الموجود الأسمى في ما عدا ما نتعلّمه من التفكّر في ملكاتنا الخاصّة، فلو كان الجهل مسوِّغا معقولا لرفض أيّ شيء، إذن لآل بنا الأمر إلى [القول بذلك]

---

(5) انظر الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب.

المبدأ الذي يجحد كلّ فاعليّة عن الموجود الأسمى بقدر ما يجحدها عن المادّة الغليظة الأغلظ. إذ لا شكّ أنّنا لسنا أفهمَ لعمليات هذه منّا لعمليات ذاك، فهل من الأصعب علينا أن نتصوّر أنّ الحركة قد تصدُر عن الدّفع أم أنها قد تصدر عن المشيئة؟ إنّ كل ما نعرفه هو جهلنا المطبق في كلتا الحالتين[6].

القسم الثاني

ولكنْ سعياً منّا إلى المسارعة إلى استنتاج نستنتجه من هذا الحجاج الذي طال تحريره بعدُ واستطال، [نقول]: عبثاً ما بحثنا عن فكرة تأثير (Power) أو ارتباط ضروري في كل المصادر التي أمكن أن نفترض أنها مشتقة منها. ويظهر أننا، في مفرد حالات عمل

(6) ليس من الضّروري أن أتوسّع في فحص الـ *vis inertiae* [قوّة العطالة] التي كثُر الحديث عنها في الفلسفة الجديدة والتي ينسبونها إلى المادّة، فنحن نجد بالتجربة أنّ جسماً ساكناً أو متحرّكاً يظلّ إلى الأبد على حاضر حاله إلى أن يخرجَه منه سببٌ جديد ما، كما نجد أنّ جسماً متحرّكاً يأخذُ من الحركة التي يعطيها الجسم الذي يحرّكه بقدر ما يحصّله منها. تلك هي وقائع. وعندما نسمي ذلك *vis inertiae* فإننا نعلّم لهذه الوقائع فقط من دون أن ندّعي أنّ لنا أيّ فكرة عن قدرة العطالة، تماماً مثلما أنّنا عندما نتحدّث عن الجاذبية فإننا نعني بعض المفاعيل دونما إدراك لتلك القدرة الفاعلة. ولم يكن أبداً في قصد **السيد إسحاق نيوتن** أن يختِل الأسباب الثواني كل قوتها أو فعاليتها، ولو أن بعض أتباعه قد حاول مستظلاً بنفوذه إقامة تلك النظرية. بل على العكس من ذلك، فقد لجأ هذا الفيلسوف الكبير إلى سائل أثيري فاعل ليفسر به جاذبيته الكونية، وهو مع ذلك قد كان من الحذر والتواضع بما حمله على الاعتراف بأنّه مجرد افتراض لا ينبغي الإلحاح عليه من دون مزيد من التجريبات. لا مناص من الاعتراف بأنه ثمة في قدر الأفكار بعض ما هو عجيب. لقد لمّح ديكارت دونما إلحاح إلى نظريته في الفاعلية (Efficacy) الكونية الوحيدة للإله. أمّا مالبرانش وغيره من الدّيكارتيين فقد جعلوا منها أساس كلّ فلسفتهم. ولكنّ هذه النظرية عديمة الوقع في إنجلترا. ويكاد لوك وكلارك وكدوورث لا يبالون بها أصلاً، بل يفترضون منذ زمن طويل أنّ للمادة تأثيراً حقيقياً ولو أنّه تأثير تابع مشتقّ. فليت شعري بم صارت هذه النظريةُ إلى كلّ هذا الانتشار بين ميتافيزيقيينا المحدثين؟

الأجسام، لا نستطيع أبداً، مهما كان تفحصنا مستوفى، أن نكتشف أيّ شيء في ما خرج عن حدث يتبع حدثاً آخر، دون أن نكون قادرين على فهم أيّ قوة أو تأثير يعمل بهما السبب، أو أيّ ارتباط بينه وبين ما يفترض أنه مفعوله. إنّ عين هذه الصّعوبة تعرض لنا لدى تأمّل عمل الذهن في الجسم، حيث نلاحظ حركة هذا الأخير تبعاً لمشيئة الأوّل، ولكننا لا نستطيع ملاحظة الرابطة التي تشد الحركة والمشيئة بعضهما إلى بعض، أو ملاحظة الفاعلية التي يحدث بها الذهن مفعوله. وليس نفوذ الإرادة على ملكاتها وعلى أفكارها التي لها أوضح لنا [من ذلك] قيد أنملة.

وبالجملة، فإنه لا يبدو أنّ في الطبيعة حال واحدة من حالات الارتباط التي يمكننا تصورها، فكلّ الأحداث تبدو سائبة منفصلة، حدث يتبع حدثاً، ولكننا لا نستطيع أبداً أن نبصر أيّ رابط بينهما، فتبدو الأحداث مقترنة ولكنها لا تبدو أبداً مترابطة. ولمَّا كان يتعذّر علينا أن تكون لنا فكرة عن أيّ شيء لم يظهر أبداً لحواسنا الخارجية أو لإحساسنا الداخلي، فإنه يبدو أنّ الاستنتاج الضروري من ذلك هو أننا لا نملك أيّ فكرة للارتباط أو لقدرة التأثير على الإطلاق، وأنّ هذه الألفاظ متى استعملت في الاستدلالات الفلسفية أو في الحياة العامّة، كانت بلا مدلول أصلاً.

إلا أنّه لاتزال ثمّة طريقةٌ نتجنّب بها هذا الاستنتاج، ومورد لم نجس عليه لحدّ الساعة، فعندما يعرض لنا أيّ موضوع طبيعي أو حدث من الأحداث، يتعذّر علينا، مهما أوتينا من البصيرة ومن نفاذ البصيرة أن نكتشف أو حتّى أن نخمّن، بدون تجربة، أيّ الأحداث سينتج عنه، أو أن نذهب بتوقّعنا إلى ما وراء ذلك الموضوع الحاضر لذاكرتنا وحواسّنا حضوراً مباشراً. وحتّى بعد حصول حال أو تجربة واحدة، نكون قد رأينا ضمنها حدثاً مخصوصاً يتبع حدثاً آخر، فإننا

لا نكون مؤهلين لتكوين قاعدة عامة أو الإخبار قبل الأوان بما سيقع في مثل هذه الحالات، فإن الحكم على مجرى الطبيعة كلّه من خلال تجربة واحدة، ولو كانت دقيقة أو مؤكَّدة، لهو مما يعتبر تهوُّراً لا يُغتفر. وأمّا إذا ما ظل نوع مخصوص من الأحداث مقترناً دوماً وفي كل الأوضاع بحدث آخر، فإننا لا نجد بعد ذلك أيّ حرج في التنبّؤ بأحدهما في حال ظهور الآخر، ولا أيّ حرج في اعتماد هذا الاستدلال الذي يستطيع وحده أن يضمن لنا حصول أي واقعة من الوقائع أو أي وجود من الوجودات. لذلك، نحن نسمي أحد الموضوعين سبباً، ونسمّي الآخر مفعولاً. ونفترض أنه ثمة ارتباط ما بينهما، وتأثير ما في أحدهما به يحدث الآخر من غير تراخ، ويعمل بأرسخ اليقين وأمتن الضرورات.

يظهر إذاً، أنّ فكرة الارتباط الضّروري في الأحداث تنشأ من حصول عدد من الحالات المشاكلة للاقتران المنتظم لتلك الأحداث. ولكن تلك الفكرة لا يمكن أن توعز بها أيّ حالة مفردة من تلك الحالات مهما قلّبناها فحصاً وسلّطنا عليها من الأضواء. ومع ذلك، فليس ثمة في عدّة الحالات ما تختلف به عن حالة حالة من الحالات المفردة التي نفترض ضمناً أنها متشاكلة تمام التشاكل، ما عدا أنه بعد تكرر حالات متشاكلة، فإن العادة تحمل الذهن أن يتوقّع، حال ظهور حدث، مقارِنَه، وأن يعتقد أن هذا المقارن سيوجد. إنّ هذا الارتباط الذي نشعر به إذاً في الذّهن، وهذا الانتقال المعتاد الذي للمخيّلة من موضوع إلى مقارنه المعتاد، هو الإحساس أو الانطباع الذي نكوّن منه فكرة التأثير أو الارتباط الضروري. ليس في الأمر أبعدُ من هذا، فلتتأملوا الموضوع من جميع جوانبه، لن تجدوا أبداً غير هذا المصدر لتلك الفكرة. هذا هو الفرق الوحيد الذي بين حال واحدة لا يمكن أن نتلقّى منها فكرة الارتباط، وبين عدد حالات

مشاكلة، توعز لنا بها. عند أول مرّة رأى فيها إنسان نقل حركة بالدّفع، مثلما يقع في تصادم كرتَيْ بلياردو، لم يكن ذلك الإنسان يقدر أن يحكم بأن أحد الحدثين مرتبط بالآخر، وإنما أنه فقط **مقترن** به. وبعد أن لاحظ عدة حالات لها عين تلك الطبيعة، فإنه، ساعتها، يحكم بأنهما مترابطان. ما الذي تغير حتى أَطلَع عليه هذه الفكرة الجديدة للارتباط؟ لا شيء، إلاّ أنّه بات الآن يشعر بأنّ هذين الحدثين مترابطان في مخيلته، وأنّه يقدر الآن بسهولة على أن يتنبّأ بوجود أحدهما من ظهور الآخر، فعندما نقول إذاً إن حدثاً ما مرتبط بالآخر، فإننا نعني فقط أنهما قد اكتسبا ارتباطاً في فكرنا، وأنهما يولّدان هذا الاستدلال الذي يصبح بموجبه كلٌّ منهما دليلاً على وجود الآخر. إنه استنتاج خارق من بعض الوجوه، ولكنه يبدو مؤسساً على ما يكفي من البداهة. ولن يضعف من بداهته أيُّ شكٍّ في الذّهن، ولا أيّ تظنُّن ريبي على كل استنتاج جديد وعجيب، فليس ما يحلو للرّيبية أكثر من كشوفهم ضعف العقل والكفاءة الإنسانيين وضيق حدودهما.

وهل ثمّة مثال أبلغ من هذا المثال يُضرب على جهل الذّهن وهُزاله؟ فمن المؤكّد أنّه إذا كان ثمّة من علاقة بين الموضوعات يهمّنا أن نعرفها تمام المعرفة، فهي علاقة السبب والمفعول، فعلى ذاك تقوم كلّ استدلالاتنا حول الوقائع أو الوجود. وبواسطة تلك العلاقة وحدها ندرك بعض ما يضمن [ثقتنا في] الموضوعات التي لم تعد حاضرة لذاكرتنا ولحواسّنا. إنّ الفائدة المباشرة الوحيدة التي لجميع العلوم هي أن تخبرنا عن كيفية السّيطرة على أحداث المستقبل وتعديلها بواسطة أسبابها. لذلك، فإنّ أفكارنا وتحقيقاتنا موجّهة في كلّ لحظة لهذه العلاقة: إلا أنّ أفكارنا التي نكوّنها عن هذه العلاقة هي من نقص الكمال بما يتعذّر معه إعطاء أيّ تعريف موف بالسّبب، اللّهم إلا أن نعطي تعريفا مجانباً له غريباً عنه، فالموضوعات

المتشاكلة مقترنة دوماً بما يماثلها. ذاك ما خبرناه. وتماشياً مع هذه التّجربة يمكننا إذاً أن نعرّف السبب تعريف آخر فنعتبره مَوْضُوعاً يَتْبَعُهُ مَوضُوعٌ، بحيْثُ تَكونُ كلُّ الموضُوعَاتِ المُمَاثِلةِ للأوّلِ مَتبوعةً بِمَوضُوعَاتٍ مُمَاثِلةٍ للثّاني. أو بعبارة أخرى، بحيثُ إذَا لم يَكُنْ الأَوّلُ قد كَانَ، لم يَكُن الثّاني قَد وُجِدَ أَصْلاً. إنّ ظهور سبب يحمل الذهن دوماً، بضرب من الانتقال الاعتيادي، إلى فكرة المفعول. ذاك أيضاً ما خبرناه، فيمكننا إذاً، وفق هذه التجربة، صياغة تعريف آخر للسبب، فنسمّيه مَوضُوعاً مَتبُوعاً بموضُوعٍ آخَر، ويحمِلُ ظُهورُه الفكرَ دوماً إلى ذَلك الآخَرِ. ومع أنّ هذين التعريفين قد أُخذا من حيثيات غريبة عن السّبب فإنه لا يمكننا أن نتجنب هذا المأخذ، أو أن نبلغ إلى أيّ تعريف أوفق قد يضع إصبعه على تلك الحيثية التي في السبب، والتي تعطيه ارتباطاً بمفعوله. لا علم لنا بهذا الارتباط، لا ولا بأي مفهوم متميز عمّا هو ذاك الذي نرغب في معرفته عندما نجتهد في تحصيل تصور عنه. نقول مثلاً: إنّ اهتزاز الوتر هو سبب هذا الصوت المخصوص. ولكن، ما الذي نعنيه بهذا الإقرار؟ إما أنّنا نعني أنّ هذا الاهتزاز قد تبعه هذا الصّوت، وأن جميع الاهتزازات المماثلة قد تبعتها أصوات مماثلة، أو أن هذا الاهتزاز متبوع بهذا الصوت، وأنّ الذهن، حال ظهور الأول، يستبق الحواس ويُكَوِّنُ للتّوّ فكرة عن الآخر. يمكننا أن نعتبر علاقة السبب والمفعول في أحد هذين الضّوءين اللّذين نسلّطهما عليها، ولكنّنا، في ما وراء هذين، لا نملك أيّ فكرة عن تلك العلاقة[7].

(7) إنّ فكرة القدرة التّأثيرية هي، بحسب هذه التّفسيرات والتّعريفات، مضاف بقدر إضافة فكرة السّبب. وكلتاهما تحيل على مفعول، أو على حدث آخر ما منتظم الاقتران به، فعندما نعتبر الحيثية الخفية لموضوعٍ ما، تلك الحيثية التي تضبط وتحدد درجة مفعوله وكميته، نسمي ذلك قدرته التأثيرية. وتبعاً لذلك، يعترف كل الفلاسفة بأنّ المفعول هو مقياس القدرة التأثيرية. فلو كان لهم أيّ فكرة عن القدرة التأثيرية كما هي في حدّ ذاتها، فلمَ لا يقدرون=

فلنلخّص إذاً استدلالات هذا الفصل: كلّ فكرة هي نسخة من انطباع أو من إحساس سابق ما. وحيثما لم نقدر على العثور على أيّ انطباع، أمكننا أن نتيقّن أنه ليس ثمة أيّ فكرة. وليس ثمة في جميع الحالات المفردة لعمل الأجسام أو الأفكار ما يُحدث أي انطباع، ولا ما يوعز بالتالي بفكرة قدرةٍ تأثيريةٍ أو ارتباط ضروريّ. ولكن عندما تظهر عدّة حالات متشاكلة، وعندما يكون الموضوع نفسه متبوعا دائماً بالحدث نفسه، فإنّنا ساعتها نبدأ في ترسّم مَعْرَف(*) (Notion) السّبب والارتباط. إذذاك نشعر بإحساس جديد أو بانطباع

= ساعتها على قَيْسها هيَ نفسها؟ إنّ جدل معرفة ما، إذا كانت قوّة جسم في [حال] الحركة هي كسرعته أو كمربّع سرعته، إن هذا الجدل لم يكن يحتاج في حسمه إلى مقارنة مفاعيله في أزمنة متساوية أو غير متساوية، بل إلى قيس مباشر ومقارنة مباشرة.

أمّا عن الاستعمال المتداول لألفاظ القوّة (Force) والقدرة التّأثيريّة (Power) والفاعلية (Energy)... إلخ، التي تتردّد في كلّ محادثة عامّة بقدر ما تتردّد في الفلسفة، فليس ذلك دليلاً على أنّنا، بأيّ حال من الأحوال، على علم بالمبدأ الرّابط بين السّبب والمفعول، أو أنّه يمكننا أن نفسّر تفسيراً قاطعاً حدوث شيء عن شيء آخر، فلهذه الألفاظ، كما تستعمل عادة، مدلولاتٌ جدّ فضفاضة مرتبطة بها، وأفكارها جد متذبذبة غامضة، فما من حيوان يستطيع تحريك موضوعات خارجية دون إحساس بـ *nisus* أو مجهود. كما أن كلّ حيوان، له إحساس أو شعور [يحصل له] من صدم موضوع خارجي متحرك أو رطْمه. إنّنا قد نميل إلى نقل هذه الإحساسات الحيوانية الخالصة التي لا يمكننا **قبْلياً** أن نستنتج منها أيّ شيء إلى موضوعات جامدة نفترض أنّ لها مثل تلك المشاعر كلّما أعطت الحركة أو تلقتها. أما عن الفاعليات التي تشتغل من دون أن نلحق بها أي فكرة حركة منقولة، فإننا لا نعتبر في خصوصها غير الاقتران القارّ الذي خبرناه بين الأحداث. ولما كنّا نشعر بارتباط معتاد بين الأفكار، فإنّنا ننقل ذلك الشعور إلى الموضوعات، إذ ليس أجرى من أن ننسب إلى الأجسام الخارجية كلّ الإحساسات الداخلية التي تحدثها.

(*) مَعْرَف، نقترحها لأداء العبارة الإنجليزية [والفرنسية والألمانية] (Notion). وهي من الألفاظ التي استعملها حازم القرطاجني كمستوى من مستويات القول والتعريف [انظر: سائر كتاب **منهاج البلغاء وسراج الحكماء**، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط 3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1968)] في معنى يمكن أن يفي بالمطلوب في هذا الموضع، ولاسيما بالنظر إلى الأصل الإغريقي (gignwvskw) واللاتيني (noscere) للكلمة، وهو أصل يربطها بمعنى المعرفة.

جديد أي بارتباط معتاد في الفكر أو في المخيّلة بين موضوع وبين مقارنه العادي. وهذا الإحساس هو أصل تلك الفكرة التي نبحث عنها. ذلك، أنّه لمّا كانت هذه الفكرة إنما تنشأ من عدد من الحالات المتشابهة، لا من أي حال مفردة، فإنه لابدّ لها أن تصدر عن تلك الحيثية التي تكون معها الحالات الكثيرة مختلفة عن أيّ حال مفردة. ولكنّ هذا الارتباط المعتاد، أو هذا الانتقال الذي للمخيّلة هو الحيثية الوحيدة التي يختلفان فيها. وهما في كلّ خاصّة أخرى متشابهان. إنّ أوّل حالة شاهدنا فيها الحركة التي تمّ نقلها بواسطة اصطدام كُرَتَيْ بلياردو (حتى نعود إلى هذا المثال الواضح)، هي مماثلة تمام المماثلة لأيّ حالة قد تحدُث أمامنا الآن، إلا أنّنا لم نكن نقدر في البدء أن نستنتج حدثاً من الآخر، وهو ما مُكِّنّا من استنتاجه الآن، بعد كلّ هذا المسار الطّويل من التّجربة المنتظمة. لا أدري إن كان القارئ سيتفهم بيسر هذا الاستدلال. وإني لأخشى، إن أنا أكثرت من الألفاظ في شأنه، أو ألقيت عليه مزيداً من تصاريف الأضواء، أن لا يصبح إلا أكثر غموضاً وتداخلاً، فثمّة في كلّ الاستدلالات المجرّدة زاوية نظر، إن نحن أوقعَنا عليها البختُ، ذهبنا في تجسيم الغرض أبعد مما يتيحه كلّ ما في عبارات الدّنيا من فصاحة وجزالة. علينا أن نجتهد في بلوغ زاوية النظر هذه، تاركين أزهار البلاغة لمواضيع أدعى إليها.

الفصل الثامن
في الحرّية والضّرورة

القسم الأول

من المعقول أن ننتظر، في مسائل ظلّت مساجلاتها ومناقشاتها حامية منذ البداية الأولى للعلم والفلسفة، أن تكون معاني جميع الألفاظ فيها على الأقلّ قد اتُّفق عليها بين الخصوم، وأن تكون بحوثنا على امتداد الألفي سنة قد مرّت من الكلام اللّفظي إلى المواضيع الحقيقية والفعليّة للخصومة، ولكم يبدو من السّهل أن نُعطِي الحدود الدّقيقة للألفاظ المستعملة عند الاستدلال، وأن نجعلَ من تلك الحدود، ولا أعني مجرّد الأصوات المسموعة للألفاظ، موضوعَ تفحّصنا وجَوْسنا في المستقبل. ولكنّنا إذا ما قدّرنا الأمر تقديراً أحصرَ له، استطعنا أن نصلَ إلى نتيجة مقابلةٍ لهذه تقريباً، فمن مجرّد هذه الحيثيّة وحدها، أعني كونَ الخصومة لم تزل قائمةً منذ أمد بعيد، وكونها لاتزال غيرَ محسومةٍ، يمكننا أن نفترض أنّه ثمّة بعض اللّبس في العبارة، وأنّ المتجادلين يعلّقون أفكاراً مختلفة على الألفاظ المستعملة في مجادلتهم. ذلك أنّه لمّا كان من المفترض أنّ ملكات الذّهن متشابهة بالطبع بين الأفراد، إذ لولا ذلك التشابه لما كان ثمة شيءٌ أضيَعُ للجدوى من التفكير معاً والتجادل، فإنّه

يكون من المحال، لو كان النّاس يلحقون الأفكار نفسها بألفاظهم، أن يظلّوا طوال هذه المدّة يكوّنون آراء مختلفة عن الموضوع نفسه، وبخاصّة عندما يتناقلون رؤاهم ويتقلّبون كلّ متقلَّب، بحثاً عن حجج قد تنصرهم على خصومهم. لا شكّ أنّ النّاس إذا ما حاولوا مناقشة مسائل تفوق تماماً مبلغ القدرة الإنسانية، كمسائل أصل العوالم، أو تدبير المنظومة العقلية، أو عالم الأنفس، فإنهم قد يظلّون طويلاً يخبطون الرّيح بمشاكساتهم العقيمة، من غير أن يدركوا نتيجة محدّدة. أمّا إذا ما تعلّق الأمرُ بأيِّ موضوع من موضوعات الحياة العامّة والتّجربة، فقد يحقّ لنا أن نفكّر أنّه ليس ثمّة ما يمكن أن يبقي الجدل طوال هذه المدّة غير محسوم إلاّ تعابيرُ ملتبسة يظلّ معها المتناظرون متباعدين، وتمنعهم من أن يشتبك بعضهم ببعض.

ولقد كانت هذه هي حالُ المسألة المتعلّقة بالحرّية والضّرورة والتي طال اختصامُها واستطال، حتّى إنّنا، اللّهم إلاّ أن أكون مخطئاً، لنجدُ أنّ النّوع الإنساني برمّته، عالماً كان أم جاهلاً، قد ارتأى دائماً عين الرّأي في هذه المسألة، وأنّ بضعة تعريفات معقولة قد كانت لتوّها تكفي لوضع حد لكامل هذه الخصومة. لا مشاحّة في أنّ هذه الخصومة قد تعاورتها كلّ الأيادي وأنّها صيّرت الفلاسفة إلى ضرب من متاهة السّفسطة الدّاجية، التي لا يبعدُ معها أن يسترسل القارئ الفطن مع ميله إلى الدّعة فيصمَّ أذنه عن أن تُطرح عليه مثل هذه المسألة التي لا يرجى من ورائها تعلّم ولا ترويح عن النّفس. ولكنّ نكتة (State) الحجّة التي أبسطها هاهنا قد تصلح لتجديد انتباهه؛ وإنها بما فيها من مزيد التّجديد، لتعِدُه على الأقل ببعض الحسم في هذه الخصومة، وهي لن تقلق راحته باستدلالات معقّدة أو غامضة.

أرجو إذاً أن أُظهر أنّ كلّ النّاس قد كانوا دوماً متّفقين على

مذهب الضرورة ومذهب الحرّية في آن معاً، وذلك وفقاً لأيّ معنى معقول يمكن أن يرصد لهذه الألفاظ، وأنّ الخصومة بأكملها قد ظلّت لحدّ اليوم دائرة ببساطة حول الألفاظ. وسنبدأ بفحص مذهب الضّرورة.

من المسلّم به كلّياً، أنّ المادّة محرّكةٌ في كلّ عمليّاتها بقوّة ضرورية، وأنّ كل مفعول طبيعي إنما هو محدّد بفاعلية سببه تحديداً دقيقاً، لا يمكن معه لأيّ مفعول آخر، في مثل تلك الظروف المخصوصة، أن يكون قد حدث عنه، فلقد قرّرت قوانين الطبيعة درجةَ كلّ حركة واتجاهها بمقدارٍ من الدّقة يجوز معه لمخلوق حيّ أن يتولّد من تصادم جسمين كفء ما يجوِّز أن تتولد حركة من درجة مختلفة ومن وجهة مختلفة عن الحركة التي ينتجها فعلاً ذلك التّصادم، فإذا ما رمنا إذاً إلى تكوين فكرة صحيحة ودقيقة عن الضرورة، كان علينا أن نعتبر منشأ تلك الفكرة عندما نطبقها على عمل الأجسام.

يبدو بداهيّاً أنه لو كانت كل مشاهد الطبيعة دائمة التغير على نحو لا يمكن فيه لأي حدثين اثنين أن يُحملا على أي تشابه، بل يكون كل موضوع جديداً تماماً لا تشاكل فيه مع أي مما كان شوهد من قبل، لما كنا أدركنا أبداً في هذه الحال أدنى فكرة للضرورة، أو للارتباط بين تلك الموضوعات. وقد يجوز لنا أن نقول بناء على مثل هذا الافتراض أنَّ أحد الموضوعات قد تبع الآخر، لا أنّ أحدها قد نتج عن الآخر، فبالضرورة ستكون علاقةُ السبب والمفعول مجهولة تماماً لدى النّوع الإنساني. وكذلك فإنّ الاستنتاج والاستدلال بخصوص عمليات الطبيعة سينتهيان منذ ذلك الحين، ولا يبقى سوى الذاكرة والحواس قناة وحيدة يمكن بواسطتها للمعرفة المتعلقة بأي وجود عيني حقيقي أن تبلغ إلى الذهن. وهكذا، فإنّ فكرتنا عن

الضّرورة والسّببية إنما تصدر كلياً من الانتظام المشاهد في عمليات الطبيعة حيث تقترن الموضوعات المتشاكلة اقتراناً متواتراً، ويعمد الذهن بتحديد من العادة إلى استنتاج الواحد من ظهور الآخر. إنّ هاتين الحيثيتين تكوّنان جملة تلك الضرورة التي ننسبها إلى المادة، فليس لنا وراء الاقتران المنتظم للموضوعات المتشاكلة، ووراء ما ينجم عن ذلك من الاستنتاج [الذي ينتقل] من الواحد إلى الآخر، أيُّ مَعرف لأيّ ضرورة أو ارتباط.

فإذا ما ظهر إذاً أنّ كامل النّوع الإنساني قد كان دائماً مسلِّماً من دون تشكّك ولا تردّد بأنّ هاتين الحيثيتين تتنزّلان ضمن الأفعال الإراديّة للنّاس وضمن عمليات الذهن، فإنّه لابدّ أن يتبع ذلك أن كل الناس قد كانوا دوماً مجمعين على مذهب الضرورة، وأنّهم إنما ظلوا يتشاجرون لحد اليوم لمجرد عدم فهم بعضهم عن بعض.

أمّا عن الحيثية الأولى، أي عن الاقتران المنتظم والمستقرّ للأحداث المتشاكلة، فقد يمكننا أن نقنع بالاعتبارات التّالية، فمن المعترف به لدى كل النّاس أنّه ثمة تواترٌ كبير في أفعالهم، في كل الأمم والأزمنة، وأنّ الطبيعة الإنسانية لاتزال هي هي في مبادئها وعملياتها، فإن الدوافع نفسها تُنتج دوماً الأفعال نفسها: والأحداث نفسها تتبع الأسباب نفسها. إنّ الطموح، والشحّ، وحبّ الذات، والصّلف، والصداقة، والكرم، وروح الشأن العمومي، إنّ هذه الأهواء التي تتمازج بمقادير متفاوتة، وتتوزع عبر المجتمع، قد كانت من بداية العالم، ولاتزال، مصدر كلّ ما شهدناه عند الناس من الأفعال والأعمال. هل تريدون معرفة أحاسيس الإغريق والرومان وميولهم ومجرى حياتهم؟ إذن فلتدرسوا حق الدرس مزاج الفرنسيين والإنجليز: لن تخطئوا كثيراً في أن تنقلوا إلى الأُوَلِ أغلب الملاحظات التي دونتموها بالنظر إلى الأواخر. إنّ النّاس لمن التّماثل

في كلّ عصر ومصر، بحث لا يخبرنا التّاريخ بجديد أو غريب في هذا الغرض. وإن فائدته الرئيسية لتكمن حصراً في الكشف عن المبادئ القارة والكلية للطبيعة الإنسانية من خلال الإخبار عن الناس في كلّ أصناف أحوالهم وأوضاعهم، وإمدادنا بالموادّ التي يمكننا أن نأخذ منها ملاحظاتنا حتى تصبح البواعث القارة للفعل والسلوك الإنسانيين مألوفة لدينا. وإنما أخبار الحروب والمكائد والانقسامات والثورات هي جوامع من التجارب يضبط بها السياسي أو فيلسوف الأخلاق مبادئ علمه، كفء ما يُحكم الفيزيائي أو عالم الطبيعة معرفة طبيعة النباتات، والمعادن وغيرها من الموضوعات الخارجيةّ، بواسطة التّجارب التي يكونها حولها، فلا يشبه التُّراب والماء وغيرهما من العناصر التي تفحّصها أرسطو وأبقراط (Hippocrates) تلك العناصر التي تقع اليوم تحت ملاحظتنا، أكثر مما يشبه البشر الذين وصفهم بوليبوس (Polybus) وتاقيطس (Tacitus) أولئك الذين يسيّرون العالم الآن.

لو حمل إلينا مسافر عائد من بلاد بعيدة خبر بشرٍ يختلفون تمام الاختلاف عن أيٍّ ممن عرفنا وألفنا، بشرٍ لا شُحَّ فيهم أصلاً ولا طموح ولا ثأر، ولا يعرفون من اللّذائذ إلا لذة الصّداقة والكرم وروح الشّأن العمومي، ولو اعتبرنا هذه المعطيات، لفطنّا لتوّنا إلى الغلط [في خبره]، ولأقمنا الدّليل على كذبه، متيقّنين من أنفسنا في ما نرميه به، وكأنما كان عرض علينا خرافات تعجّ بذكر السناطر والأغوال والمعجزات والخوارق. وإذا ما أردنا أن نفضح خبطهم في تزويرهم التاريخ، لم نجد حجة أشد إقناعاً من التدليل على أنّ الأفعال التي ينسبونها إلى أي شخصٍ ما مناقضةٌ تمام المناقضة لما درجت عليه الطبيعة، وأنه ليس ثمة بواعث إنسانية قد كان يمكنها في مثل تلك الظروف أن تدفعه إلى مثل ذلك السلوك. إنّنا نتظنن على

صدق كوينتس كورتيوس (Quintus Curtius) عندما يصف لنا شجاعة الإسكندر الخارقة التي دفعته إلى أن يهاجم الجموع بمفرده، بقدر ما نتظنّن عليه إذ يصف لنا قوّته الخارقة التي مكّنته من الصّمود أمامهم. وهكذا، فإننا نقرّ تلقائياً وكلياً بتواتر في الدوافع الإنسانية والأفعال بقدر ما نقرّ به في عمليات الجسم.

من هنا كذلك فائدةُ تلك التّجربة التي حصّلنا بطول الزمان وكثرة الأعمال والمعاشرات، في تعلّم مبادئ الطبيعة الإنسانية، وتعديل سلوكنا المستقبل و[توجيه] تأملاتنا في آن، فبواسطة هذا الدّليل نرتفع إلى معرفة ميول النّاس ودوافعهم من أفعالهم وتعابيرهم وحتّى من إيماءاتهم، ثم نعود فننزل إلى تأويل أفعالهم من معرفتنا بدوافعهم وميولهم. إنّ الملاحظات العامّة التي قمنا بتخزينها على امتداد التجربة، تعطينا مفتاح الطبيعة الإنسانية وتعلّمنا أن نفكّ تعقيداتها، فلا تراوغنا بعد ذلك التّعلّات والمظاهر. وتُحمل الخطب العامة محمل التزيين البراق لقضية من القضايا. ورغم أننا نسلّم بأن للفضيلة وللشرف وزنهما ونفوذهما، فإنّ ذلك التجرّد الخالص الذي كثيراً ما يطمح إليه ليس مما يُتوقَّع أبداً من الجماهير والأحزاب، وهو لا يتوقّع إلا نادراً من الزّعماء، ويكاد لا يتوقّع أصلاً من الأفراد مهما كانت رتبتهم أو منزلتهم. ولكن لو لم يكن ثمة تواتر في أفعال الناس، ولو كانت كلّ تجربة نحصّلها من هذا القبيل شاذة وغير مستقرّة، لاستحال جمع أيّ ملاحظات عامّة حول النّوع الإنساني، ولقصرت أي تجربة مهما كان تمثلها بالفكر دقيقاً، عن أن تخدم أي غرض من الأغراض، ولما كان الفلاح العجوز أحذق لصناعته من المبتدئ الغرّ، لولا انتظام عمليات الشمس والمطر والتربة في إنتاج الخضار، ولولا أنَّ التجربة تعلّم ممارسها المسنّ القواعد التي تحكم هذه العملية وتسيرها.

لا ينبغي إذاً أن نتوقّع من هذا التّواتر في الأفعال الإنسانيّة أن يمتدّ إلى حدّ القول بأنّ جميع النّاس إذا اجتمعت عليهم الظروف نفسها سيتصرّفون بالشّكل نفسه لا يحيدون عنه، من دون أن نقرأ حساباً لاختلاف الطّباع والأحكام المسبّقة والآراء، فمثل هذا التّواتر في كلّ أمر لا وجود له في أيّ جزء من أجزاء الطبيعة. وعلى العكس من ذلك فإنّ ما نلاحظه من تنوّع السّلوك بين مختلف النّاس، يمكّننا من تكوين مزيد من القواعد العامّة التي تفترض رغم كل شيء درجة من التّواتر والانتظام.

هل تختلف عوائد الناس وآدابهم باختلاف الأزمنة والأمصار؟ من هنا نتعلّم القوة الجبّارة للعادة والتربية اللتين تصوغان الذهن الإنساني منذ طفولته، وتصهرانه ضمن طبع ثابت قائم. هل يختلف هذا الجنس في سلوكه وتصرّفه كثيراً عن الجنس الآخَر؟ من هنا نصبح ملمّين بمختلف الطّباع التي نقشتها الطبيعة على الجنسين وظلت تحفظها في ثبات وانتظام. هل تختلف أفعال الشخص الواحد كثيراً بحسب اختلاف حياته بين الطفولة والشيخوخة؟ يمكّننا هذا السؤال من كثير من الملاحظات العامّة ذات الصّلة بالتبدّل التدريجي لإحساساتنا وميولنا وبالقواعد المختلفة التي تسيّر مختلف أعمار المخلوقات البشرية. وحتى الطباع الخاصة بكل فرد فإنّها متواترة التأثير، ولولاه لما أمكن لمعرفتنا بالأشخاص ولملاحظتنا لسلوكهم أن تعلّمنا أبداً أمزجتهم، أو أن تعيننا في توجيه سلوكنا تجاههم.

إنني أقرّ بأنّه من الممكن أن نجد بعض الأفعال التي تبدو بغير رابطة منتظمة مع أيّ دافع معروف، وهي استثناءات لكل معايير السلوك التي وضعت لتسيير النّاس. ولكننا إذا ما رمنا معرفة الحكم الذي ينبغي إطلاقه على مثل هذه الأفعال اللامنتظمة والخارقة للعادة، جاز لنا أن نعتبر الإحساسات التي تتبع عادة ظهور تلك الأحداث

اللامنتظمة التي تطرأ في مجرى الطبيعة وعلى عمليات الموضوعات الخارجية، فليست كلّ الأسباب تقترن بمفعولاتها المعتادة بالانتظام نفسه. وإنه ليحدث للصّانع الذي يعالج مادّة جامدة أن لا يُوفَّق إلى غرضه منها، كفءَ ما يمكن أن يحدث كذلك للسياسي الذي يدير سلوك ذواتٍ تحسّ وتعقل.

إن العامّة الذين يأخذون الأشياء وفق مظهرها الأوّل، ينسبون عدم وثاقة الأحداث إلى تردّد في الأسباب تجعلها كثيراً ما تتخلف عن تأثيرها المعتاد، رغم كونها لا تصطدم بما يعطّل عملها. ولكنّ الفلاسفة الذين يلاحظون أنّ كلّ أجزاء الطبيعة تحتوي على عدد واسع من الدوافع والمبادئ التي تخفى عن النظر بفعل دقتها أو بفعل بعد علاقتها، يجدون أنّ أقلَّ ما يمكن قوله هو أنّ معاكسة الأحداث [لما يُتوقع] يجوز أن لا تكون متأتية من أي تخلف عرَضي في السبب، وإنما من عمل أسباب معاكسة. وإنّ هذا الجواز يُصبح يقيناً من خلال ما تُتيحه الملاحظاتُ اللاحقة، عندما يجدون أنّ الجوس الدّقيق يبيّن أنّ معاكسة [ما يُتوقع في] المفعولات تفضح معاكسة من الأسباب وتصدر عن تقابل فيها، فليس في مقدور مزارع أن يفسّر سبب توقّف السّاعة الحائطيّة أو اليدويّة بأحسن من أن يقول إن من عادتها التوقف: ولكن صاحب الصّناعة يدرك بيسر أنّ القوّة نفسها في الزُّنْبَرَكِ أو في الدقّاق تؤثّر دائماً التأثير نفسه في الدواليب، ولكنّ تأثيرها المعتاد قد يتعطّل بسبب ذرة غبار تحبس كامل الحركة. ومن معاينة حالات كثيرة موازية، يصوغ الفلاسفة قاعدة عامة [مؤداها] أنّ الاقتران بين جميع الأسباب والمسببات ضروري على السّواء، وأنّ ما قد يبدو فيه من التردّد أحياناً إنما مردّه إلى التّقابل الخفيّ بين أسباب متقابلة.

ذلك مثلاً شأنُ الجسم الإنساني عندما تُخيِّب الأعراضُ المعتادة

للصحّة أو للسقم توقعنا، وعندما لا تفعل العقاقير بتأثيرها المعتاد، وعندما تترتّب أحداثٌ غير منظورة عن أيّ سبب مخصوص، فلا الفيلسوف ولا الطبيب يباغتهما هذا الأمر، ولا يخطر ببالهما أصلاً أن ينكرا بعامّة ما في هذه المبادئ من الضرورة والتواتر اللذين يسيران بنية النظام الحيواني. هم يعرفون أنّ الجسد الإنساني آلة جبّارة معقّدة، وأنّ عدّة قوى خفيّة تتربص كامنة فيه، وأنها جميعاً فوق طاقة فهمنا، وأنها [لذلك] لابدّ أن تبدو لنا في الغالب متردّدة في عملها، وأنّ الأحداث اللاّمنتظمة التي تظهر خارجياً لا يمكنها أن تكون دليلاً على أنّ قوانين الطبيعة لا تلتزم بها الطبيعة بأقصى الانتظام في عملها وتدبيرها الدّاخليين.

إذا كان الفيلسوف منسجماً مع نفسه، لزمه أن يطبّق الاستدلال نفسه على أفعال الذوات العاقلة ومشيئاتها، فقد يمكن في كثير من الأحيان أن تفسّر القرارات اللامنتظمة واللامتوقّعة التي يتّخذها الناس، من قبل أولئك الذين يعرفون كلّ حيثية من الحيثيات الخاصّة لطباعهم وظروفهم، فقد يصدر عن الشخص اللّطيف جواب متعجرف: ولكنه يكون ساعتها تحت تأثير آلام في الضرس أو أنه لم يتناول عشاءه. وقد يكشف من عُرف ببلادة طبعه عن حيوية مفاجئة في سلوكه: ولكنه قد صادفه بخت ما على حين غرّة. وحتى عندما يتعذّر على الشخص نفسه أو على غيره، تفسير فعل بعينه، مثلما يقع أحياناً، فإننا نعرف عموماً أنّ طباع الناس غير ثابتة ولا منتظمة. وهذه بوجه ما خاصية دائمة في الطبيعة الإنسانية، ولو أنها تنطبق بصفة أخصّ على بعض أولئك الذين ليس لهم قواعد ثابتة لسلوكهم، وإنما دأبوا على نهج متواصل من النزوات والتقلبات. ورغم هذه التقلبات الظاهرية فإن المبادئ والدوافع الباطنة قد تعمل على نحو متواتر، كشأن الرّياح والمطر والسّحب، وغيرها من تغيّرات الطقس التي

يفترض أنها محكومة بمبادئ هي ثابتة ولكنها لا تنكشف بسهولة أمام نباهة الإنسان وسعيه إلى الفهم.

وهكذا لا يظهر فقط أنّ الاقتران بين الدوافع والأفعال الإرادية هي من الانتظام والتواتر بقدر ما بين السبب والمفعول في أي جزء من أجزاء الطبيعة، بل يظهر كذلك أنّ هذا الاقتران المنتظم قد أقرّه على نحو كلي جميعُ الناس، ولم يكن أبداً موضوع خصومة لا في الفلسفة ولا في الحياة العادية. ولمّا كنّا نستمدّ جميع استنتاجاتنا المتعلقة بالمستقبل من ماضي التّجربة، ولمّا كنّا نستنتج أن الموضوعات التي وجدناها دائماً مقترنة ستظلّ دوماً مقترنة، فقد لا يكون بنا حاجة إلى أن نبرهن على أنّ هذا الانتظام الذي خبرناه في الأفعال الإنسانيّة هو المصدر الذي نستمدّ منه الاستنتاجات المتعلّقة بها. إلا أنّنا، حرصاً على إلقاء الأضواء على حجّتنا، سنؤكّد، وإن بإيجاز، على هذه المسألة الأخيرة.

لقد بلغ الارتباطُ المتبادل للنّاس بالنّاس من الأهمّية في كلّ المجتمعات، ما جعل من النّادر أن يكتمل فعل إنساني في ذاته بمفرده، أو أن يُنجَز من دون الرجوع إلى أفعال الآخرين التي هي ضرورية لجعله مستجيباً تمام الاستجابة لغرض الفاعل، فأفقر الحرفيين ممّن يعمل بمفرده، يتوقّع على الأقلّ حماية القاضي الذي يضمن له التّمتع بثمار عمله. وهو كذلك يتوقّع أنّه عندما يحمل بضاعته إلى السّوق ويعرضها بثمن معقول، فإنّه سيجد المقتنين، وسيكون قادراً بواسطة الأموال التي سيحصّلها منهم على حمل غيره على أن يوفّروا له تلك المرافق الضّرورية لحياته. وعلى قدر ما يوسّع النّاس من معاملاتهم، ويجعلون تبادلاتهم مع الآخرين أكثر تشابكاً، يستدرجون إلى نسق حياتهم عدداً متزايداً من الأفعال الإرادية التي ينتظرون منها أن تتفاعل وفق دوافعها الخاصة مع دوافعهم. وإنهم، وفي كلّ استنتاجاتهم هذه، يأخذون معاييرهم من التّجربة السّابقة

كشأنهم في استدلالاتهم المتعلقة بالموضوعات الخارجية، ويعتقدون جازمين أنّ البشر، كعناصر الطبيعة، سيظلّون في أعمالهم عين ما كانوا وجدوهم من قبل دائماً، فالصّناعي يعوّل على عمّاله في تنفيذ أي عمل، بقدر تعويله على الآلات التي يستخدمها، وسيستغرب أن تخيب توقّعاته منهم بقدر استغرابه أن تخيب توقعاته من تلك الآلات. وباختصار، فإنّ هذا الاستنتاج وهذا التّعقّل التّجريبيين لأفعال الآخرين، يدخلان في الحياة الإنسانية، حتّى إنّه ليس ثمّة إنسان في حال يقظة إلاّ وكان يستعملهما كلّ حين. ألسنا إذاً على حق عندما نقرّر أن كلّ الناس قد كانوا دوماً متّفقين على مذهب الضرورة بحسب تعريفها الذي ذكرنا وتفسيرها الذي قدمنا؟

وما كان للفلاسفة يوماً رأي يختلف في هذا الأمر عن رأي الجمهور، فبصرف النظر عن كون كلّ فعل في حياتهم يكاد يفترض هذا الرّأي، فإنه يندر أن يوجد قسم نظري من المعرفة لا يكون هذا الرأي جوهريّاً له، فما عسى أن يكون حال التاريخ لو لم نكن نثق في صدقيّة المؤرّخ بحسب ما كنّا حصّلناه من تجربة الإنسانية؟ وأنّى للسياسة أن تكون علماً لو لم يكن لقوانين الحكم وأشكاله تأثير متواتر على المجتمع؟ وأين يكون أساس الأخلاق لو لم يكن للطّباع المخصوصة قوة، مؤكّدة ومعينة، على توليد أحاسيس مخصوصة، ولو لم يكن لتلك الأحاسيس أثر قار في الأفعال؟ وبأي حقّ سنوجّه نقدنا إلى أي شاعر أو أديب، إذا لم نكن نقدر على الحكم على سلوك شخصياتهما وأحاسيسها، أطبيعية هي أم غير طبيعية لمثل تلك الشخصيات وفي مثل تلك الظروف؟ إذاً يبدو من المحال تقريباً أن ننخرط في أيّ ضرب من ضروب العلم أو الفعل من دون الإقرار بمذهب الضّرورة، وبهذا الانتقال من الدّوافع إلى الأفعال الإراديّة، ومن الطّباع إلى السّلوك.

وفعلاً، فعندما نعتبر مدى التوافق الذي ترتبط به البداهة الطبيعية والبداهة الخلقية، فتكوّنان سلسلة واحدة من الحجاج، لن نتردّد في الإقرار بأنّهما من طبيعة واحدة وأنهما مشتقّتان من نفس المبادئ، فالسّجين الذي لا مال له ولا تأثير، يكتشف استحالة هروبه سواء متى اعتبر حرون السجان أو متى اعتبر الجدران وقضبان الحديد التي تحيط به من كل جانب. وهو في كل محاولاته التحرر، يفضّل أن يشتغل بالحجر والحديد على أن يشاغل طبيعة السجّان التي لا تلين. وإن نفس هذا السجين إذا اقتيد إلى المشنقة، يرى مسبقاً أن موته محقّق سواء بالنّظر إلى ثبات الحرّاس وطاعتهم الوفية لآمرهم، أو بالنظر إلى عمل المشنقة أو العجلة، فتجول به خواطر ذهنه عبر سلسلة من الأفكار: رفض الجنود إجابته إلى الهرب، وحركة الجلاد، وانفصال الرأس عن الجثة، ونزف الدماء، وحركات الانتفاض، فالموت. وهذه سلسلة موصولة من الأسباب الطبيعية والأفعال الإرادية. ولكنّ الذهن لا يشعُر بفرق بينها لدى مروره من حلقة إلى حلقة. وهو ليس أقلَّ يقيناً من الحدث المستقبل ممّا لو كان هذا الحدث مرتبطاً بالموضوعات الحاضرة في الذاكرة أو أمام الحواسّ بسلسلة من الأسباب المشدودة بعضها إلى بعض بما يحلو لنا أن نسميه ضرورة فيزيائية. إن الوحدة نفسها التي خبرناها لها التأثير نفسه في الذهن، بصرف النظر عن كون الموضوعات الموحّدة فيها تكون دوافع أو مشيئة وأفعالاً، أو شكلاً وحركة. قد نبدّل أسماء الأشياء، ولكنّ طبيعتها وعملها في الذّهن لا تتبدّل أبداً.

فإن زارني في بيتي رجل قد عرفته مستقيماً وميسوراً، وعاشرته صديقاً حميماً، فوجدني محاطاً بخدمي، ظللت مطمئناً إلى أنه لن يطعنني قبل المغادرة، طمعاً في أن يسلبني مقلمتي الفضية. وإني لا أتوجس خيفة من هذا الحدث أكثر مما أتوجس أن يسقط البيت نفسه، وهو حديث متين البناء والأسس.

ولكنه يجوز أن يكون مسّه جنون مفاجئ غير معروف.

كذلك يجوز أن يحدث زلزال يهزّ أركان بيتي ويدكّه دكّاً فوق رأسي. سأغير الافتراضات إذاً. سأقول إني أعلم علم اليقين أنه لن يدسّ يده في النّار، ويدعها هناك حتى تأكلها النار. وأعتقد أنه يمكنني أن أتنبأ بهذا الحدث بثقة توازي ثقتي بالتنبؤ بأنه إذا ما ألقى بنفسه من النافذة ولم يجد ما يصدّه، فإنه لن يبقى لحظة واحدة معلّقاً في الهواء. لا يستطيع أيّ توجّس بجنون غير معروف أن يترك أدنى إمكان للحدث الأوّل، وهو حدث مناقض جداً لكلّ المبادئ المعروفة للطبيعة الإنسانية. إن رجلاً يترك عند الظُّهر محفظة نقوده المليئة بالذّهب على الرصيف في شارينغ ـ كروس (Charing-Cross) يجوز له أن يتوقّع أنها تطير بعيداً كريشة في مهبّ الريح، بقدر ما يجوز له أن يتوقّع أنه سيجدها بعد ساعة ولم يمسسها أحد. إنّ ما يزيد عن نصف الاستدلالات الإنسانية تحتوي استنتاجات من هذا القبيل، متفاوتة اليقين، بحسب ما لنا من الخبرة بالسّلوك الاعتيادي للناس في مثل هذه الظّروف الخاصّة.

كثيراً ما فكّرت في السّبب الذي يمكن أن يفسّر أنّ جميع الناس، رغم أنهم ظلوا دائماً يقبلون بلا تردّد مذهب الضّرورة في مجمل ممارستهم وتفكيرهم، قد أظهروا إعراضاً كبيراً عن الإقرار به باللّفظ، بل أبدوا في كلّ العصور ميلاً إلى القول بالرّأي المقابل. وأظنّ أنّه يمكن تفسيرُ الأمر على النّحو الآتي، فإذا ما اعتبرنا عمليّات الجسم وإنتاج المفاعيل عن أسبابها، فإنّنا سنجد أنّ كلّ ملكاتنا لا يمكنها أبداً أن تحملنا في معرفة هذه العلاقة أبعد من ملاحظة أنّ موضوعات خاصّة تظلّ بانتظام مقترنة، وأنّ الذّهن ينتقل انتقالاً اعتيادياً من ظهور هذا [الموضوع] إلى اعتقاد [حدوث] ذاك. ورغم أن هذا الاستنتاج المتعلّق بالجهل الإنساني هو الحاصل من

فحص شديد الصرامة لهذا الموضوع، فإنّ الناس لايزالون على ميل قويّ إلى الاعتقاد بأنهم أدخل إلى قدرات الطبيعة حيث يَدركون ارتباطاً ضرورياً بين السبب والمفعول. وعندما يرجعون فيلتفتون بتفكّراتهم صوب عمليات ذهنهم الذي لهم، فلا يشعرون بمثل هذا الارتباط بين الدّافع والفعل، فإنهم يميلون من ثمّة إلى افتراض فرق بين المفعولات التي تحصل عن قوى ماديّة وتلك التي تنجم عن الفكر والعقل. ولكنّنا، متى حصل لنا الاقتناع بأننا لا نعرف عن السببية أياً كان نوعها، شيئاً أبعد من مجرّد الاقتران الثّابت بين الموضوعات، وما يترتّب عن ذلك من استنتاج الذّهن لموضوع من موضوع آخر، ولـمّا وجدنا أنّ الناس قد أقرُّوا إقراراً كلياً بمكان هاتين الحيثيتين في الأفعال الإرادية، فقد يكون من الأيسر علينا أن نعترف بضرورة واحدة مشتركة بين كلّ الأسباب. ورغم أنّ هذا الاستدلال قد يعارض أنساق كثير من الفلاسفة، من جهة كونه ينسب الضرورة إلى تعيينات الإرادة، فإننا سنجد لدى التفكّر أنهم إنما يخالفونه باللّفظ فقط، لا بحقيقة إحساسهم، فالضّرورة، على المعنى الذي نأخذها فيه هاهنا، لم تُدحض أبداً، ولا يمكنها، في ما أرى، أن تُدحض من أي فيلسوفٍ أبداً. وقد يجوزُ فقط أن يَزعم بعضهم أنّ الذِّهن يمكنه أن يُدرك في عمل المادّة ارتباطاً أبلغ بين السبب والمفعول، وارتباطاً لا مكان له في الأفعال الإرادية للكائنات العاقلة. أمّا هل يكون الأمرُ على هذا النّحو أم لا، فذلك ما لا يظهر إلا بعد الفحص، ويقع على هؤلاء الفلاسفة تأييدُ إقرارهم بتعريف تلك الضرورة وتوصيفها، وإبرازها لنا ضمن عمل الأسباب المادّية.

وفعلاً، يبدو أنّ النّاس يبدؤون من الطرف الخاطئ لهذه المسألة المتعلقة بالحرية والضرورة عندما يشرعون في معالجتها من تفحّص ملكات النّفس، وتأثير الذهن، وعمليات الإرادة. دعهم بدهيّاً يناقشون

مسألة أبسط، ولاسيما عمليّات الجسم والمادةِ الجامدةِ غيرِ العاقلةِ، وانظر هناك هل تراهم يستطيعون تكوين أيّ فكرة للسّببية والضرورة، في ما عدا فكرة اقتران ثابت للموضوعات، وما يتبع ذلك من استنتاج الذهن من موضوع لآخر، فإذا ما كانت هذه الحيثيات تكوّن جملة تلك الضرورة التي نتصورها في المادة، وإذا ما كان الناس يقرّون إقراراً كلياً بأنّ هذه الحيثيات تتدخّل في عمليات الذّهن، فقد وقف الجدال، أو لزمنا على الأقلّ أن نعترف بأنّه مجرّد جدال لفظي. ولكنّنا على قدر ما سنظلّ نفترض بغير احتساب أنّ لنا فكرة أبلغ عن الضّرورة والسببية داخل عمليات الموضوعات الخارجية، وفي الوقت نفسه أنّه لا يمكننا أن نجد أيّ شيء أبعد، داخل الأفعال الإرادية للذهن، فلن يكون ثمة أيّ إمكان لاستدراج المسألة إلى أيّ حلّ محدّد، مادمنا ننطلق من افتراض على هذا القدر من الوهم. إنّ الطريقة الوحيدة لعدم الوقوع في الغلط هي أن نرتفع فوق ذلك، وأن نفحص المدى الضيّق للعلم مطبَّقا على الأسباب المادّية، وأن نُقنع أنفسنا أنّ كل ما نعرفه منها هو الاقتران الثابت والاستنتاج، وقد تحدّثنا عنهما في ما تقدّم. وربّما وجدنا أنّنا نصير بصعوبة إلى ضبط مثل هذه الحدود الضّيقة للذّهن الإنساني: إلا أنّه يمكننا بعد ذلك ألاّ نجد أيّ صعوبة عندما نأتي إلى تطبيق هذه النّظرية على أفعال الإرادة. ذلك أنّه لـمّا كان بديهياً أن لهذه اقتراناً ثابتاً بدوافع وظروف وطباع، ولـمّا كنّا نقوم باستنتاجاتنا [مروراً] من موضوع إلى موضوع، فإنّنا مضطرّون، ولا مهرب، إلى الاعتراف نصّاً بتلك الضّرورة التي أقررنا بها من قبل، في كلّ مداولة من مداولات حياتنا، وفي كلّ خطوة من خطوات سيرتنا وسلوكنا[1].

---

(1) يمكننا أن نعلّل سيطرة نظريّة الحرّية تعليلاً آخر: إحساس مغالط أو شبه تجربة لما يكون أو يمكن أن يكون في كثير من أفعالنا من الحرية أو من اللامبالاة. إن ضرورة أي فعل =

ولكنّنا لمواصلة هذا المشروع التّوفيقي المتعلّق بمسألة الحرّية والضّرورة، أكثرِ المسائل خلافيةً في الميتافيزيقا، أكثرِ العلوم خلافيةً، فقد لا يلزمنا كلام كثير لإقامة الدليل على أنّ كلّ الإنسانية قد كانت دوماً مُجمِعة على مذهب الحرية إجماعها على مذهب الضرورة، وأنّ كامل الخصومة في هذا الباب قد كانت بكل بساطة لفظية لحدّ اليوم، إذ ما المقصود بالحرية عندما نطبّقها على الأفعال الإرادية؟ لا شكّ أنه لا يمكننا أن نعني أن الأفعال على قدرٍ من عدم الارتباط بالدّوافع والميول والظروف، بحيث لا يتواتر فعلٌ عن فعل

= من الأفعال سواء أكان فعل مادة أو فعل فكر، ليست على الحقيقة كيفية في الفاعل، بل هي كيفية في أيّ كائن مفكّر أو عاقل، يمكنه أن يعتبر الفعل. وهي تتمثل خاصّة في عزم أفكاره على استنتاج الوجود العيني لذلك الفعل من موضوعات سابقة، مثلما أنّ الحرية التي تقابلها الضرورة ليست سوى غياب ذلك العزم وبعض الارتخاء أو اللاّمبالاة نحس بهما لدى المرور أو عدم المرور من فكرة أحد الموضوعات إلى فكرة أي موضوع موال له. إلا أنّه يجوز لنا أن نلاحظ أنّنا رغم كوننا نادراً ما نحسّ مثل هذا الارتخاء أو اللامبالاة لدى التفكّر في الأفعال الإنسانية، بل عامّة ما نتيقّن من استنتاجها من دوافعها ومن استعدادات فاعلها، فإنه كثيراً ما يحدث أن نحس بشيء من هذا القبيل عند إنجاز الأفعال نفسها. ولمّا كنا نخف تلقائياً إلى حمل جميع الموضوعات المتشابهة بعضها محمل بعض، فقد تم استخدام هذا الإحساس دليلاً برهانياً بل وحتى حدسياً على الحرية الإنسانية. إننا نحس أنّ أفعالنا خاضعة لإرادتنا في غالب الأحيان ونتخيل أننا نحس أنّ الإرادة نفسها غير خاضعة لأي شيء، لأننا متى ما ادّعى أحدهم عكس ذلك، واستفزّنا إلى الامتحان، أحسسنا أنها تتحرك بغير عناء في كل اتجاه مكونة عن نفسها خيال إرادة [أو تمنياً كما يقولون في المدارس] ولو كان على الجهة التي لم تستقر عليها. إننا نقنع أنفسنا أنّ خيال الإرادة هذا، أو هذه الحركة الوهمية، قد كان يمكن إذذاك أن يكتمل في [حصول الشيء] المراد نفسه. ذلك أننا لو أنكرناه لوجدنا لدى محاولة ثانية أنّ [خيال الإرادة ذاك] يستطيع الآن فعلاً أن يتحقّق. إننا لا نعتبر بأن نزَوان الرّغبة في إظهار الحرية هو هنا دافع أفعالنا. ويبدو من الأكيد أننا مهما قوي إحساسنا بحرية في باطن أنفسنا، فإنه يمكن عادة للملاحظ أن يستنتج أفعالنا من دوافعنا ومن طباعنا، وحتى إن تعذّر عليه ذلك، فإنه ينتهي بعامّة إلى أنه يستطيع ذلك لو ألمّ خير إلمام بكل ظرف من ظروف أحوالنا ومزاجنا، وبكل خيط من خيوط طبعنا وهيئتنا. ألا إن ذلك هو جوهر الضرورة عينها حسب النظرية التي قدّمنا.

تواتراً ما، ولا يوفّر لنا الفعلُ ما به نستنتج منه وجود الآخر؛ فهذه وقائعُ ظاهرةٌ للعيان معترفٌ بها. لا نستطيع أن نعني بالحرية إذاً، إلاّ قدرة الفعل أو عدم الفعل بحسب تحديدات الإرادة. ويعني ذلك أننا إذا اخترنا أن نظلّ ساكنين، كان لنا ذلك؛ وإذا اخترنا أن نتحرك، كان لنا أيضاً. ولكنّ هذه الحرّية الفرضيةَ حرّيةٌ يسلّم كل الناس بأنها متاحة لكلّ فرد ليس سجيناً ولا في القيود، فليس هذا إذاً موضع مسألة.

ومهما كان التّعريف الذي يمكننا أن نُعطيه للحرّية، فإنه ينبغي لنا أن ننتبه إلى احترام شرطين مسبّقين: **أوّلهما** أن يكون تعريفاً مساوقاً لبداهة الوقائع؛ **وثانيهما** أن يكون متّسقاً مع ذاته. وإني أعتقد أنّنا إذا ما احترمنا هذين الشرطين وجعلنا تعريفنا معقولاً، فإننا سنُلفي كلّ الإنسانية على موقف واحد منه.

يسلّم كلّ النّاس بأن لا شيء يوجد من دون سبب لوجوده، وأنّ الصّدفة، عندما نتفحّصها بصرامة، هي مجرّد لفظ سلبي، ولا تعني أيّ قدرة حقيقية يكون لها في أي مكان كيان في الطبيعة. ولكنّه من المزعوم أنّ بعض الأسباب ضروريٌّ وبعضها غير ضروري. وهاهنا [تكمن] فائدة التعريفات، فليعمد أيٌّ كان إلى تعريف سبب لا يُدرج، على جهة جزء من أجزاء تعريفه، ارتباطاً ضرورياً له بمفعوله. وليعمد إلى أن يُظهر على جهة التّمييز أصلَ الفكرة التي يعبّر عنها التّعريف وسأتخلّى في المقابل بلا تردّد عن جميع هذه المشاجرة(*). ولكنّنا لو قبلنا التّفسير السّابق للمسألة لما كان لنا إليها مدخل ولا منها مخرج، فلو لم يكن للموضوعات اقتران متواتر في ما بينها، لما أمكننا أبداً أن نتقبل أي مَعرف للسبب والمفعول. وهذا الاقتران

(*) العبارة لأبي الوليد ابن رشد، مثلاً **التهافت**، نهاية المسألة 11، وغيرها.

المتواتر يُعطينا ذلك الاستنتاج الذّهني وهو الارتباط الوحيد الذي يمكن أن يحصل لنا عنه فهم ما، فمن حاول تعريفاً للسبب يقصي هذه الحيثيات، لزمه إمّا أن يستعمل ألفاظاً غير مفهومة، أو ألفاظاً تكون كالمرادفات للّفظ الذي يجتهد في تعريفه. وإذا قبلنا التعريف المشار إليه في ما تقدم، فإن الحرية إذا كانت مقابلة للضرورة، لا مقابلة للقسر، كانت هي عين الصدفة: وهو أمر يتّفق الكلّ على أن لا وجود له.

القسم الثاني

ليس ثمة منهجٌ في الاستدلال أكثرُ انتشاراً، ومع ذلك أدعى للمذمّة من أن يُجتهَد في المجادلات الفلسفية لدحض أيّ فرضية بدعوى استتباعاتها الخطيرة على الدّين وعلى الخلقية، فعندما يقود الرأي إلى شناعات، فهو من دون شك خاطئ، ولكنه من غير المؤكد أن يكون الرأي خاطئاً لأنّ له استتباعات خطيرة، فمثل هذه الاستدلالات ينبغي أن تتجنب تجنباً لأنها لا تخدم غرض اكتشاف الحقيقة، بل لا تصلح إلا لتقبيح شخص الخصم. وإنّي لأبدي هذه الملاحظة عموماً من دون أن أطمح إلى أن أجني من ورائها شيئاً. إني أضع نفسي صراحة على ذمّة مثل هذا التّفحص، وأجازف بأن أقرّر أنّ كلا مذهبي الضرورة والحرية، كما فسّرناهما أعلاه، ليسا فقط منسجمين مع الخلقية، وإنما هما دعامتان أساسيتان لها.

ويمكن أن نعرّف الضّرورة بوجهين، طبقاً لتعريفي السبب اللذين هي جزء جوهري منهما، فهي إمّا الاقتران الثّابت للموضوعات المتشابهة، أو هي الاستنتاج الذّهني [المنتقلُ] من موضوع إلى آخر. ولكنّ كلّ الناس سلّموا، وإن ضمنيّاً، في المدارس وفي منابر الكنيسة، وفي الحياة العامّة، بأنّ الضّرورة في

كلتا الدّلالتين (و في الواقع فهماً بآخرة دلالة واحدة) تنتمي إلى إرادة الإنسان. ولم يدّع أحد أبداً إنكار أنّه يمكننا أن نقوم بالاستنتاجات المتعلّقة بالأفعال الإنسانية، ولا أنّ تلك الاستنتاجات قائمةٌ على ما خبرنا من اجتماع أفعال متشابهة مع دوافع وميول وظروف متشابهة. وإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن لأيٍّ كان أن يختلف فيه، هو إمّا أن يرفض إطلاق اسم الضّرورة على هذه الخاصّية التي للأفعال الإنسانية، ومادام المعنى مفهوماً، فلا مشاحّة عندي في الألفاظ، أو أنّه سيتمسّك بإمكان اكتشاف ما هو أبعد في عمليّات المادة. ولكن، لابدّ من الاعتراف أنّ هذا لا يمكن أن يكون له أي استتباع على الأخلاق أو على الدّين، مهما كانت استتباعاته على الفلسفة الطبيعية أو على الميتافيزيقا. قد نقع هاهنا في الخطأ إن نحن قررنا أنْ ليس ثمة فكرة لأي ضرورة أخرى أو لأي ارتباط آخر في أعمال الأجسام: إلا أنه من المؤكد أننا لا ننسب لأفعال الفكر إلا ما ينسبه وما ينبغي أن يسلّم به تلقائياً كل امرئ. وإننا لا نبدّل أي حيثية من حيثيات النّظام القويم المسلّم به في ما يتعلّق بالإرادة، وإنما فقط في ما يتعلّق بالموضوعات المادّية والأسباب، فليس ثمة إذاً مذهب يمكنه أن يكون على الأقلّ أكثر براءة من مذهبنا هذا.

لمّا كانت كلّ القوانين مؤسّسة على الجزاءات والعقوبات، فإنه من المفترض على جهة المبدأ الأساسي أنّ لهذين الدافعين أثراً قارّاً ومتواتراً في الذّهن، وأنهما يعطيان أفعال الخير ويجنّبان أفعال الشرّ. ولنا أن نُطلق على هذا التّأثير أيّ الأسماء شئنا. ولكنه، لمّا كان معتاد الاقتران بالفعل، فلابد من عَدّه سبباً، والنّظر إليه حالةً من حالات تلك الضرورة التي نريد أن نثبت هاهنا.

إن الموضوع الخصوصي الوحيد للكراهية و[إرادة] الثأر هو شخص أو مخلوق ذو فكر ووعي. وعندما تثير ذلك الانفعالَ أفعالُ

إجرام أو إذلال، فإنما تثيره من خلال علاقة تلك الأفعال بالشّخص أو من خلال ارتباطها به. إنّ الأفعال في صميم طبيعتها وقتية زائلة، وحيثما لم تصدر عن سبب في طباع الشّخص أو في هيئة الشخص الذي قام بها لم يكن لها أبداً لا أن تعود عليه شرفاً إن كانت أفعال خير، ولا عاراً، إن كانت أفعال شر، فقد تكون الأفعال نفسها مذمومة، ومناقضة لكل قوانين الخلقية والدين، ولكن ذلك الشخص ليس مسؤولاً عنها؛ ولمّا لم تكن صادرة عن أي شيء ممّا هو فيه دائم ثابت، ولا هي تركت وراءها أي شيء من ذلك القبيل، فإنه من المحال أن يعرَّض بسببها للعقوبة أو الثأر. لذلك، فوفقاً للمبدأ الذي ينكر الضَّرورة وينكر، تبعاً لإنكارها، الأسباب، فإنّ الإنسان يكون من الخلوص والنّظافة من كلّ لوث بعد اقترافه لأشنع الجرائم، كساعة ولدته أمّه، ولا يكون لطبعه أيُّ انشغال بأفعاله، مادامت تلك الأفعالُ غيرَ صادرة عنه، ومادامت فظاعةُ تلك الأفعال ليست دليلاً على فساد طبعه.

لا يؤاخَذُ النّاس بأفعالٍ أتَوها عن جهل أو أتوها عرضاً، مهما تكن استتباعاتُ تلك الأفعال. لم ذاك، إن لم يكن بسبب كون مبادئ تلك الأفعال وقتيةً فقط، وأنّها تنتهي بمجرّد انتهائها؟ كما أنّ النّاس أقلُّ استحقاقاً للمؤاخذة عن أفعالٍ تعجّلوها ولم يقصدوها، منهم عن أفعال صدرت عن رويّة منهم. ما علّة ذلك، إن لم يكن أنّ المزاج المتسرّع وإن كان سبباً أو مبدأ قارّاً في الذهن، إلا أنه يعمل من حين لآخر، فلا يفسد كلّية المزاج. وكذلك، فإنّ الندم يمسح كل الجرائم، ولاسيما إذا صاحبه إصلاح للحياة وللآداب. كيف يمكن أن نفسّر ذلك، إن لم يكن بتقرير أنّ الأفعال إنما تجعل الشخص مجرماً لمجرد كونها دلائل مبادئ إجرامية في الذّهن. وعندما تتغيّر هذه المبادئ، فتكفّ [تلك الأفعال] عن أن تكون دالّة بحقّ [على تلك

المبادئ]، تكفّ [تلك المبادئ] عن أن تكون إجرامية. ولكنّ [تلك الأفعال] ما كانت لتكون دالّة بحقّ، وما كانت بالنتيجة لتكون إجرامية، خارج الإقرار بمذهب الضرورة.

سيكون من السّهل كذلك أن نقيم الدّليل، بناء على تلك الحجج نفسها، على أنّ الحرية، في الحدّ الذي ذكرنا أعلاه، والذي يُجمع عليه كلُّ الناس، هي أيضاً جوهرية للخلقية، وأنّه حيثما افتقدتها الأفعال الإنسانية، لم تكن لها صفات خلقية، ولم تكن موضوعاً للاستحسان ولا للاستهجان. ذلك أنه لـمّا لم تكن الأفعال موضوعات لإحساسنا الخلقي، إلاّ بقدر ما هي علامات على المزاج الداخلي، أهوائه وانفعالاته، فإنه من المحال أن تولّد فينا مدحاً ولا ذمّاً، ما لم تكن صادرة عن هذه المبادئ، بل كانت صادرة كلّها عن عنف خارجي.

لا أدّعي أنّي رددت أو استبعدت كلّ الاعتراضات على هذه النّظرية في ما يتعلّق بالضرورة والحرّية. ويمكنني أن أتوقّع اعتراضات أخرى تنتمي إلى مسائل لم تتمّ معالجتها هاهنا. يمكن أن يُقال مثلاً إنّه إذا كانت الأفعالُ الإراديةُ خاضعة لنفس قوانين الضّرورة التي تخضع لها عمليات المادة، فثمّة [إذاً]، سلسلةٌ متّصلةٌ من الأسباب الضّرورية، المسبقة التّرتيب والتّحديد، والممتدّة بين طرفي السّبب الأصلي للكلّ [من جهة]، وكلّ مشيئة مفردة لكلّ كائن بشري [من جهة ثانية]، فلا عرضية في أيّ مكان من الكون، ولا لامبالاة ولا حرية، فنحن حين نفعل، يُفعل بنا في الآن نفسه. وإنّ الفاعل الأقصى لإراداتنا هو خالق العالم، الذي وهب في البدء الحركة لهذه الآلة الهائلة، وأنزل كل الكائنات بذلك المحلّ الفريد حيث يتعين على كلّ حدث تابع، بموجب ضرورة محتّمة، أن يحصل، فالأفعال الإنسانية يمكنها إذاً إمّا ألاّ تكون قبيحة على الإطلاق، إذ كان

مصدرها هذا المبدأ الخيّر، وإمّا، إذا كان فيها بعض القبح، أن تجرّ معها إلى نفس الإثم خالقَنا، حين نقرّ بأنّه هو سببها الأقصى وفاعلها، فكما أنّ رجلاً ألهب منجماً، يكون مسؤولاً عن كلّ النّتائج، سواء أكان الفتيل الذي استعمله طويلاً أم قصيراً، كذلك، فحيثما تمّ تثبيت سلسلة موصولة من الأسباب الضّرورية، كان ذلك الموجود، المتناهي أو اللامتناهي الذي يحدث الحلقة الأولى، هو بنفس الوجهِ المحدثَ لكامل البقية، ولزمه في آن أن يتحمّل الذمّ وأن يحرز المدح اللذين يلحقان تلك البقية. إنّ أفكارنا الواضحة الرّاسية عن الخلقيّة تقيم على حجج مفحمة هذه القاعدةَ، عند تفحّصنا استتباعات أي فعل إنساني، وإنّ هذه الحجج لأقوى بكثير عندما نطبّقها على المشيئات والمقاصد التي لكائن لامتناهي الحكمة والقدرة. قد يُتعلل بالجهل والعجز عندما يتعلّق الأمرُ بكائن محدود كالإنسان. ولكن لا مكان لهذه النّقائص في خالقنا. هو تنبّأ، هو رتّب، هو قصد كلّ أفعال النّاس تلك التي سرعان ما نحكم عليها بأنها إجراميةٌ. ويلزمنا تبعاً لذلك أن نستنتج إما أنها ليست إجراميةً، أو أنّ الإله هو المسؤول عنها، لا الإنسان. ولكن، لمّا كان كلٌّ من هذين الموقفين محالاً وكفراً، فإنّه يتبع ذلك أنّ المذهب الذي استُنبطا منه قد لا يمكنه أن يكون صحيحاً، مادام معرّضاً لكلّ الاعتراضات نفسها، فالنّتيجة المحالة تدلُّ، إذا كانت ضرورية، على أنّ المذهب الأصل باطل، مثلما أنّ الأفعال الإجرامية تجرّم سببها الأصلي، إذا كانت العلاقة بينهما ضرورية محتّمة.

إنّ في هذا الاعتراض قسمين، سنفحص عنهما كلاًّ على حدة، فـ **أولاً**، أنّه إذا كان يمكن أن نقفو أثر الأفعال الإنسانيّة بتسلسل ضروري موصل إلى الإله، فإنها لا تستطيع أن تكون إجرامية، وذلك اعتباراً للكمال اللانهائي لهذا الكائن الذي حصلت عنه تلك الأفعال،

وهو كائن لا يمكن أن يقصد غير ما كان طيباً ومحموداً في آن. أو أنها، **ثانياً**، إذا كانت إجرامية لزمنا سحبُ صفة الكمال التي ننسبها إلى الإله، وأن نعترف به فاعلاً أقصى للإثم وللفساد الخلقي في كلّ مخلوقاته.

يبدو جواب الاعتراض الأوّل واضحاً ومقنعاً. وثمة كثير من الفلاسفة يستنتجون، بعد تفحّص دقيق لكلّ ظواهر الطبيعة، أنّ الكلّ، باعتباره نسقاً واحداً، هو في كل فترة من وجوده مُساس بتمام جود، وأنّ أقصى السّعادة الممكنة ستحصُل في النّهاية لكلّ المخلوقات، [صافية] لا يمازجها من الشرّ والبؤس لا موجِب ولا مطلق، فكلّ شرّ من الشّرور الفيزيائية، يقولون، جزء أساسي من أجزاء هذا النظام الخيّر، وقد لا يمكن لأحد ولو كان هو الإله الفاعل الحكيم، أن يستبعده، إلاّ أن يُدخل عليه شرّاً أكبر، أو أن يخرج منه خيراً أعمّ كان سينتج عنه. ولقد اشتقّ بعض الفلاسفة، ولاسيما الرواقيون، من هذه النّظرية، غرض السّلوة عن كلّ الأحزان، حين علّموا تلاميذهم أنّ تلك الشرور التي يَشْقَون بها إنّما هي خيرات للكون، وأنّ كلّ حدث يصبحُ، في المنظور الأوسع الذي يمكنه أن يشمل كامل نظام الطبيعة، موضوع بهجة وسرور. ولكنّ هذا الغرض على بريقه ومهابة رفعته، سرعان ما كشف في الواقع عن وهن وقلّة فاعليّة، فإنّك بكلّ تأكيد لن تهوّن على رجلٍ تقطّعُه أوجاع النّقرص، وأنت تقرّظ له سداد تلك القوانين العامّة التي ولّدت الأخلاط الخبيثة في بدنه، وأنفذتها عبر المسالك المعدّة لتقبّلها إلى الأوتار والأعصاب حيث هي الآن تثير هذه الآلام الحادّة؛ إنك لن تهوّن عليه، بل ستُلهب أوجاعه، فهذه الرّؤى الموسّعةُ قد تَروقُ، لهنيهةٍ، خيال رجُلٍ محبّ للتأمّل، في دعة وأمان. ولكنّها لا تستطيع أن تَقَرَّ في ذهنه، ولو لم تُقضّها انفعالات الألم أو الهوى،

فما بالك أن تستقرّ فيه إذا ما هجمت عليها مثل هذه المعانِدات الشّديدات، فإنّ الانفعالاتِ ألصقُ بموضوعها وأقربُ من طبيعته، وهي بضرب من التقشّف مناسب لقصور الأذهان البشرية، لا تأبه إلاّ بالكائنات التي تحيط بنا، ولا تحرّكها إلا الأحداث التي تبدو خيراً أو شراً في منظور نظام البدن الخاصّ.

إنّ الأمر في الشّر الخلقي والشرّ الفيزيائي هو هو، فلا يمكن أن ينضبط في العقل افتراضُ أنّ تلك الاعتبارات البعيدةَ التي تَبيَّن أنها قليلة النجاعة في أحدهما، سيكون لها تأثير أقوى بالنظر إلى الآخر. إنّ الذّهن الإنساني قد جُبل من الطبيعة على صورة تجعله لدى ظهور بعض الطّباع أو الهيئات والأفعال، يشعر مباشرة بإحساس الاستحسان أو الاستهجان، وليس ثمّة من الانفعالات ما هو أكثرُ من هذين جوهريةً لبنيته وتقويمه، فأمّا الطّباع التي تنال استحساننا، فهي أساساً تلك التي تساهم في سِلْم المجتمع البشري وأمنه. وأمّا الطّباع التي تثيرُ الاستهجان، فهي أساساً تلك التي تنساق إلى المضرّة والاضطراب العموميين. وهو ما يمكن أن نخلص منه إلى أنّ الأحاسيس الخُلقيّة تنشأ على نحو مباشر أو غير مباشر من تفكّر في هذه المصالح المتقابلة، فليكن، إن أقرّت بعض التّأملات الفلسفيّة رأياً أو تخميناً مخالفاً: أنّ كلّ شيء هو حقٌّ بالنّظر إلى الكلّ، وأنّ الصّفاتِ التي تُدخل الاضطرابَ على المجتمع، هي في الأساس مفيدةٌ وملائمةٌ للقصد الأوّلي للطّبيعة، بقدر تلك الصّفات التي هي أخفُّ إلى زيادة سعادته ورفاهه، فهل مثل هذه التأمّلات البعيدة واللاّيقينية قادرة على أن تُراجح الأحاسيس التي تنشأ عن الرّؤية الطبيعية والمباشرة للأشياء؟ وهل يا ترى سيجد الذي جُرّد من مبلغ مالي كبير أنّ ما لحقه من إذاية خسارته قد هان بأيّ شكل بواسطة هذه التفكّرات الرفيعة؟ فلِمَ ينبغي إذاً أن نعتبر اغتياظه الخلقي من

الجريمة منافياً لتلك التفكّرات؟ أو لم لا يكون الإقرار بتمييز فعلي بين الرّذيلة والفضيلة مساوقاً لكلّ الأنساق الفلسفيّة النّظرية، كشأن الإقرار بتمييز في الواقع بين الجمال والقبح الشّخصيين؟ إنّ كلا هذين التّمييزين قائم ضمن الأحاسيس الطبيعية للذّهن الإنساني: وليس على هذه الأحاسيس أن تلجمها أو أن تغيرها أيُّ نظريّة فلسفية، ولا أي تأمّل مهما كان.

وأمّا **الاعتراض الثاني**، فلا يقبل أن يكون جوابه مرضياً ولا سهلاً بهذا القدر. ولا يمكن أن نفسر تفسيراً مميِّزاً كيف إنّ الإله يسعه أن يكون السبب غير المباشر لكلّ أفعال الإنسان، من دون أن يكون فاعل الإثم والفساد الخلقي. وهذه ألغازٌ ليس للعقل الفطري بمفرده أيّ عُدّة لمعالجتها، وهو واجد نفسه لا محالة، أياً يكن النسق الذي يتخذه، ولدى أي خطوة يخطوها في تناول مثل هذه المواضيع، مورّطاً داخل صعوبات، بل داخل تناقضات لا مخلّص منها، فأن توفّق بين لامبالاة الأفعال الإنسانية وعرضيتها، وبين العلم المسبّق بها، أو أن تدافع عن المشيئة المطلقة، وترفع عن الإله مع ذلك أن يكون فاعل الإثم، فذلك ما ألفيناه لحدّ السّاعة فوق طاقة الفلسفة برمّتها، فلعلّه يكون من سعدها إذاً، أن تعي جسارتها عندما تتطفّل على هذه الألغاز المهيبة، ولعله يكون من بختها إذ تغادر مشهداً امتلأ حتى عجّ بِحَيْرة الدياجير والظلمات، أن تعود بما يليق بها من التواضع، إلى إقليمها الحقيقي الذي لها، [أعني] الفحص عن الحياة العامّة، حيث ستجد من الصّعوبات ما يكفي بحوثها، من غير أن تترامى إلى لجّ أقيانوس لا حدّ له من الشكّ والارتياب والتناقض.

الفصل التاسع

في عقل الحيوانات

تقوم كل استدلالاتنا المتعلِّقةُ بالوقائع على نوع من التّماثل المؤدّي إلى أن نتوقّع من أيّ سببٍ نفس الأحداث التي لاحظنا أنها تحصل من أسباب مشاكلة. وحيثما كانت الأسباب متشاكلة تماماً، كان التماثل كاملاً، واعتُبر الاستنتاج المستمدّ منه يقينياً وموثوقاً: فلا أحد يتسرّب إليه الشكّ أبداً في أنّ قطعة الحديد التي يراها ستكون ذات ثقل وتماسك أجزاء ككلّ ما وقع منها تحت ملاحظته من قبل. إلا أنّه حيثما لم يكن للموضوعات من تمام التّشاكل بهذا القدر، كان التماثلَ أنقص، والاستدلالُ أقلَّ وثاقةً، ولو أنّه يظلّ محتفظاً ببعض قوّته في تناسب مع درجة التشاكل والتشابه، فالملاحظات التّشريحية التي نكوّنها حول حيوان واحد تُمَدّ، بواسطة هذا النّوع من الاستدلال، إلى كلّ الحيوانات، ومن المؤكّد أنّ البرهنة الواضحة على أنّ دورة الدّم مثلاً، تتمّ عند مخلوق واحد كالضّفدعة أو السّمكة، تقوّي تخميننا بأنّ عين هذا المبدأ يقع في جميعها. إن هذه الملاحظات القائمةَ على التماثل يمكنها أن توسّع حتى إلى هذا العلم الذي نتناوله الآن، فكل نظريّة نفسّر بها عمليات الذهن أو أصل الانفعالات وارتباطها في الإنسان، ستكتسب مزيداً من النّفوذ إذا ما

وجدنا أنّها مطلوبةٌ لتفسير نفس الظواهر في جميع الحيوانات الأخرى. وسنمتحن ذلك بالنّظر إلى الفرضيّة التي اجتهدنا ضمن ما تقدّم من قولنا في أن نفسّر بها كلّ الاستدلالات التّجريبية، مؤمّلين أن تمكّن زاوية النّظر الجديدة هذه من تأكيد كلّ ملاحظاتنا المتقدّمة.

فأولاً، يبدو من البداهي أنّ الحيوانات كالبشر تتعلّم كثيراً من الأشياء من التّجربة، وأنّها تستنتج أنّ نفسها الأحداث ستظلّ تحصل دوماً عن نفس الأسباب. ووفق هذا المبدأ، فإنّها تصبح عارفة بأظهر خاصّيات الموضوعات الخارجيّة، وتكنز تدريجياً منذ ولادتها معرفةً بطبيعة النّار والماء والتّراب والحجارة والارتفاعات والأغوار، وهلم جرّاً، وبطبيعة المفاعيل التي تحصل عن عملها. وإنّه ليمكن التّمييز هنا بوضوح بين جهل الصّغار منها وقلّة تجربتها، وبين المهارة والحنكة التي لكبارها التي تعلّمت بطول المزاولة أن تتجنّب ما كان صدمها، وأن تطلب ما كان جلب لها الرّاحة والالتذاذ، فالفرسُ التي اعتادت الحقل تألف الارتفاع المخصوص الذي تستطيع الوثوب من فوقه، ولا تحاول بعد ذلك الوثوبَ فوق أيّ ارتفاع يتجاوز قوّتها ومستطاعها. كذلك يعهد السّلوقي العجوز بأنهك مراحل الصّيد لأصاغره، مُقْعياً هو حيث يلقى الأرنب لدى ما يَكثُر من ضيق المطاردة انثناؤه ويثقُل عدوُه ويقصُر قابُ خطاه(*). وليست التخمينات التي يخمنها ساعتها قائمة على أيّ شيء غير ملاحظته وتجربته.

وإنّ هذا الأمر لأجلى في مفاعيل ترويض الحيوانات وتربيتها، إذ هي قد تُراض بالتّطبيق المناسب للمجازيات والعقوبات، على أيِّ تسلسل من الأفعال، ولو كان أشدّها مناقضة لغرائزها وميولها

(*) ترجمنا هذا المشهد استعانة بوصف الجاحظ لمثيله (انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، ج 2، ص 117-118).

الطبيعية. أليست التجربة هي التي تجعل كلباً يتهيب الألم، عندما تهددونه أو تشرعون السوط لضربه؟ أليست التجربة هي أيضاً التي تجعله يجيب إذا دعي باسمه، ويستنتج من اعتباط مثل ذلك الصوت، أنكم إنما تقصدونه هو، دون أيّ من أفراد قطيعه، وأنكم إنما تقصدون مناداتَه عندما تنطقون باسمه على نحو ما، وبنبرة وجرس مخصوصين؟

وفي جميع هذه الحالات، فإنه يمكننا أن نلاحظ أنّ الحيوان يستنتج واقعةً ما، وراء ما يثير حواسّه مباشرة، وأنّ هذا الاستنتاج قائم كلّه على التّجربة السّابقة، عندما يتوقّع ذلك المخلوقُ من الموضوع الحاضر عينَ النّتائج التي كان يجد دوماً، من خلال ملاحظاته، أنها تحصل عن موضوعات مناظرة.

وثانياً، فإنّه من المحال أن يكون هذا الاستنتاج الذي قام به الحيوان قائماً على أيّ مسار من الحجاج أو الاستدلال، يُستخلَص منه أن أحداثاً متشابهة لابد أن تتلو موضوعات متشابهة، وأن سير الطبيعة سيكون دوماً منتظماً في عملياته. ذلك أنه لئن كان ثمة في الحقيقة أي حجج من هذا القبيل، فإنها تظلّ معتاصة جداً على قدرة الملاحظة التي في مثل هذه الأذهان غير الكاملة، وقد يتعين بذلُ قصارى الانتباه والعناية اللذين لعبقرية فلسفية لاكتشافها ومعاينتها، فلا الحيوانات تُساق إذاً إلى هذه الاستنتاجات بالاستدلال، ولا الصبيان، ولا عامّة النّاس في أعمالهم العاديّة واستنتاجاتهم، لا ولا الفلاسفة أنفسهم، وشأنهم في كلّ المشاغل النشيطة من حياتهم، كغالب شأن العامّي، يحكمهم ما يحكمه من القواعد العامّة. لابدّ أنّ الطبيعة قد أودعت مبدأ آخر أيسر وأعمّ في الاستعمال والتطبيق؛ فليس يمكن لعمليّة لها من الأثر في الحياة بقدر ما لعملية استنتاج المفاعيل من الأسباب، أن يُعهد بها إلى تدبير الاستدلال والحجاج،

فإن أنت شككت في ذلك في ما تعلّق بالبشر، لم يكن الأمر قابلاً للنّقاش تعلّق بخلق البهائم. ومتى تأكّدت النّتيجة في حال واحدة، قوي الظنّ عندنا، بالنّظر إلى جميع قواعد التّماثل، بأنّها يجب أن تكون مقبولة كلّياً، بدون أي استثناء أو تحفّظ. وإنّما العادة وحدها هي التي تدفع الحيوانات إلى أن تستنتج، من كلّ موضوع يمسّ حواسّها، الموضوع الذي اعتاد أن يقارنه، و[العادة] هي التي تنقل خيال تلك الحيوانات من [مشاهدة] ظهور الموضوع الواحد إلى تصوّر [الموضوع] الآخر، على ذلك النّحو المخصوص الذي نسمّيه الاعتقاد. ولا يمكن تقديم أيٍّ تفسير آخر لهذه العمليّة، في كلّ طبقات الكائنات الحسّاسة، رفيعها وخسيسها، مما يقع تحت لحظنا وملاحظتنا[1].

---

(1) لما كانت كل الاستدلالات المتعلقة بالوقائع أو الأسباب ليست مشتقة إلا من العادة، فقد يسأل سائل: لم كان البشر في أمر التعقّل يتفوقون هذا التفوق على الحيوانات، ولِمَ كان الشخص الواحد يتفوق كثيراً على غيره؟ أليس لنفس العادة نفس التأثير على الجميع؟ سنجتهد هاهنا في أن نختصر تفسير الفرق الكبير الذي بين الأذهان الإنسانية، بما تتضح من بعده بيسر علة الفرق بين البشر والحيوانات.

1. ونحن متى عشنا ردحاً من الزّمن، وعُوّدنا انتظام الطبيعة، حصل لنا [من ذلك] إلف عامّ به ننقل المعلوم إلى المجهول، ونتصوّر هذا مشابهاً لذاك. وبفضل هذا المبدأ العام المألوف نعتبر التجربة ولو كانت تجربة واحدة أساس الاستدلال، وحيثما أنجزت التجربة بحرص، وجُردت من كل ظرف أجنبي عنها، توقعنا بشيء من اليقين حدثاً مشابهاً لها، فملاحظة نتائج الأشياء إذاً أمر على قدر كبير من الأهمية. وكما أن الإنسان يستطيع أن يفوق غيره كثيراً في انتباهه وذاكرته وملاحظته، فإن ذلك سيكون مصدر فرق كبير بين استدلالاتهم.

2. وحيثما تعقدت الأسباب التي تعطي مفعولاً ما، أمكن أن يفوق ذهن ما ذهناً آخر، سعة وقدرة على فهم مجمل نظام الأشياء، وعلى الاستنتاج الصحيح لاستتباعاتها.

3. ثمة من النّاس من هو قادر على الاسترسال في سلسلة النتائج إلى مدى أبعد من غيره.

4. قلّة من النّاس يستطيعون الاسترسال في التفكير طويلاً دون التهافت وقوعاً في فوضى الأفكار، والخلط بينها: وفي هذه العاهة درجات كثيرة. =

ولكنّ الحيوانات رغم كونها تحصّل أقساماً كبيرةً من معارفها من الملاحظة، فإنّها تنهل كذلك أقساماً كثيرة منها من ينبوع الطبيعة الأصل رأساً، وهو ما لا شكّ يتجاوزُ نصيبها الذي تحصّله من القوّة في سائر الوقت، وما تحسّنه أو لا تحسّنه بطول المزاولة والتّجربة. وهذه هي التي نسمّيها الغرائز، وإنها لمثار إعجاب كبير بما كانت خارقةً جداً وغامضةً عن كلّ تفسير تحاوله بحوث الذهن البشري. ولكنّ دهشتنا قد ترتفع أو لعلّها تخفّ، عندما نعتبر بأنّ الاستدلال التجريبي نفسه، وهو الذي نشترك فيه مع البهائم، وعليه يتوقف كل تدبير الحياة، ليس سوى ضرب من الغريزة أو من القدرة الآلية الفاعلة فينا من دون علمنا، وهو في عمليّاته الرّئيسية ليس موجَّهاً بأيّ من علاقات الأفكار أو مقارناتها التي تمثّل الموضوعات المخصوصة لملكاتنا الفكرية. ولئن لم تكن الغريزة هي هي بين الإنسان والحيوان، فإنّ غريزةً ما هي التي تعلّم الإنسان مع ذلك أن يتجنَّب النَّار، بقدر ما أنّ غريزةً ما هي التي تعلّم العصفورة بكل دقّة فنّ حضانة بيضاتها، وكلّ تدبير العناية بأفراخها ونظامها.

= **5**. كثيراً ما يلتبس الشرط الذي يتوقف عليه حصول المفعول بظروف أخرى أجنبية عليه وخارجة عنه. وغالباً ما يتطلب تمييزه عنها كثيراً من الانتباه والدقة والإلطاف.

6. إنّ تكوين القواعد العامة انطلاقاً من الملاحظات الخاصة عملية مرهفة الدقة. وليس أحرى من الوقوع في الخطأ في هذا الباب جراء التسرع وضيق الفكر، عن النظر إلى الأمور من جميع جوانبها.

7. عندما يتعلّق الأمر بالاستدلال بواسطة التماثلات، فإنّ أقدر الناس على الاستدلال هو صاحب التجربة الأوسع أو هو الأسرع إلى اكتشاف وجوه التماثل.

8. للميول التي تتولد عن الأحكام المسبقة وعن التربية والأهواء والانتماءات. . . ، إلخ. تأثير قد يكون أكبر في هذا الذهن منه في ذاك.

9. ومتى صرنا نثق في شهادات الناس، فإن الكتب ومجالس الحوار توسع من دائرة تجربتنا وتفكيرنا الشخصية أكثر مما توسع من دائرة غيرنا.

ولعله من اليسير أن نكتشف عديد الحيثيات الأخرى التي تفرق بين أذهان الناس.



الفصل العاشر
في الخـــوارق

القسم الأول

ثمة في كتابات العلاّمة تيللوسْتون (Dr Tilloston) حجةٌ ضدّ «الحضور الحقيقي» (Real Presence) موجزة وأنيقة ومتينة قدر ما يُفترض إمكانُ ذلك لأيّ حجّة تُضادُّ نظريّة لا تستحقّ منّا أن نجدَّ في دحضها، فإنّه من المسلّم به من كل جهة، في ما يقول المقدّم العالم، أنّ السّلطة، سواء أكانت سلطة الكتابة أم كانت سلطة التقليد، إنما تتأسّس على مجرد شهادة الرسل الذين كانوا شهود عيان على تلك الخوارق التي أقام بها مخلّصنا الدليل على رسالته الإلهية. إنّ بداهة حقيقة الديانة المسيحية عندنا هي إذاً أقلّ من بداهة الحقيقة لحواسنا، مادامت لم تكن أكبر حتى لدى آباء ديانتنا الأولين. ومن الواضح أنها لابدّ أن تتناقص بالمرور منهم إلى تلاميذهم، وأنّه لا يمكن لأحد أن تكون ثقته بشهادتهم كثقته في الموضوع المباشر لحواسّه. ولكنّه لا يمكن أبداً لبيّنة أضعف أن تقوّض بيّنة أمتن؛ ولذلك، فمهما كان عرض [مذهب] الحضور الحقيقي ضمن الكتابة المقدّسة جليّاً واضحاً، فإنّه سيكون ممّا ينافي قواعد الاستدلال السليم أن نصادق عليه. إنّه مذهبٌ يناقض الحسّ، رغم أنّ الكتابة

المقدّسة والتّقليد اللّذيْن يُفترض أنّ هذا المذهب يقوم عليهما، لا يضمّان بداهةً على قدر بداهة الحسّ، عندما ننظر إليهما بداهتين خارجيتين، وعندما لا يُستودعان في قلب كلّ واحد منّا بمفعول الرّوح القدس.

ليس أوفق من حجّة حاسمة كهذه يتعين عليها على الأقلّ أن تُسكت فجاجة التعصّب وعجرفة الشعوذة، وأن تحرّرنا من خُرق ما يدعوان إليه. وإنّي لفخور بالكشف عن حجّة من مثل هذا القبيل، لعلّها، إذا صحّت، تكون لدى الحكماء والعارفين حاجزاً يمنع إلى الأبد ضروب أوهام الشعوذات، فتكون بذلك مفيدة على قدر طول الزمان، فعلى طول الزمان سنظلّ، أقدّر، نجد قصص المعجزات والخوارق في كلّ تاريخ، مهما تقدّس أو تدنّس.

ورغم أنّ التّجربة هي دليلنا الوحيد في استدلالنا حول الوقائع، فإنه لابدّ لنا من الاعتراف بأنّ هذا الدّليل ليس معصوماً من الخطأ تمام العصمة، فقد يجرنا في بعض الأحيان إلى الأخطاء، فالذي يتوقّع في مناخنا أن يكون الطقس في أي أسبوع من أسابيع جوان أجمل منه في أيّ أسبوع من أسابيع كانون الأول/ ديسمبر، إنما يفكر تفكيراً سليماً ومطابقاً للتجربة. ولكنّه من المؤكد أنه قد يحدث له في الواقع أن يجد نفسه مخطئاً. إلا أنه يجوز لنا أن نلاحظ أنه لا يكون له في مثل هذه الحال ما به يتذمّر من التّجربة، فهي عادة ما تخبرنا من قبلُ عن عدم تأكد [وقوع الوقائع]، وذلك من خلال معاكسة الأحداث التي ترينا إياها التّجربة الرصينة، فليست كلّ الأحداث تتبع أسبابها المفترضة بنفس اليقين، فقد تجد أنّ بعض الأحداث قد كانت في كلّ الأزمنة والأمكنة ثابتة الاقتران بينها. وقد تجد غيرها أكثر تغيراً بل مكذبة لتوقعاتنا أحياناً. لذلك فثمة في استدلالاتنا حول الوقائع كلّ ما يمكن تخيله من درجات التأكد، من

أقصى ذرى اليقين إلى أحطّ أنواع البداهة الخلقية.

لذلك، فإنّ الحكيم هو الذي يجعل اعتقاده على قدر البداهة، فمتى تعلّق الأمرُ بنتائج قائمة على تجربة لا تتبدّل، توقّع هو حصول الحدث بأقصى درجات التأكّد منه، ونظر إلى تجربته السابقة على أنها دليل قاطع على الوجود المستقبل لذلك الحدث. وأما في غير ذلك من الحالات، فإنه يكون أكثر حذراً: فيوازن بين التجارب المتعارضة، ويعتبر من جوانبها أيّها تسنده التجارب الأكثر عدداً؛ فإلى ذلك الجانب يكون أميل، [وإن] بتردّد وارتياب، فمتى انتهى إلى تقرير حكمه، لم تتجاوز بداهة ذلك الحكم ما نسمّيه على الحقيقة احتمالاً. يفترض كلّ احتمال إذاً تعارضاً بين التّجارب والملاحظات، يرْجح فيها الجانب الواحد غيره، فيعطي درجةً من البداهة على قدر رجاحته، فمئة من الحالات أو من التّجارب على هذا الجانب، مقابل خمسين على الآخر، إنما تعطي توقّعاً شكّياً لأيّ حدث؛ ولو أنّه من المعقول أنّ مئة من التّجارب المتواترة مع تجربة واحدة معاكسة، تعطي درجة لا بأس بها من التأكّد. وفي كلّ الحالات، فإنّه ينبغي لنا أن نقارن بين التّجارب المتعاكسة حيثما تعارضت، وأن نطرح أقلّها عدداً من أكثرها، حتى نعرف القوّة الدقيقة لأرجح البداهتين.

وإذا ما طبقنا هذه المبادئ على حالة مخصوصة، جاز لنا أن نلاحظ أنّه ليس ثمّة أيُّ نوع من أنواع الاستدلال أكثرُ عموماً ولا فائدة حتى صار ضرورياً أصلاً للحياة الإنسانية، من ذلك الاستدلال المستمدّ من شهادة الناس، ومن أخبار الذين رأوا بأعينهم والمشاهدين. وربما عمد بعضهم إلى إنكار قيام هذا الصنف من الاستدلال على علاقة السبب والمفعول. لن أجادل في كلمة. سيكفي أن نلاحظ أنّ تأكدنا من أي حجة من هذا القبيل، ليس مستمدّاً من

أي مبدأ آخر غير ملاحظتنا لصدقية شهادة الإنسان، وللتطابق الاعتيادي للوقائع مع بيانات الشهود. ولمّا كان من المسلّم به مسلّمة عامّة، أنّه ليس ثمة من الموضوعات ما يوجد بينه ارتباط ظاهر للعيان، وأن كلّ الاستنتاجات التي يمكننا أن ننتقل بها من موضوع إلى موضوع، إنما تتأسس ببساطة على ما خبرناه من اقترانها الثابت والمنتظم، فمن البداهي أنه لا ينبغي لنا أن نشذّ عن هذه القاعدة العامّة لفائدة الشّهادة الإنسانية التي لا يبدو ارتباطها بأيّ حدث من الأحداث في حدّ ذاته أكثر ضرورة مما سواه، فلو لم يكن في الذّاكرة شيء من طبع الشبَث، ولو لم يكن النّاس عموماً على ميل إلى الحقيقة وعلى مبدأ من النزاهة، ولو لم يكونوا من ذوي الإحساس بالخجل إذا افتضح كذبهم، أقول لو لم نكتشف بالتجربة أنّ هذه من الخصال المتضمنة في الطبيعة الإنسانية، لما كان لنا أبداً أدنى ثقة في الشهادة الإنسانية، فما كان لرجل يهذي، أو عُرف عنه أنّه كذاب عديم الذمة، أن يكون له أيُّ شكل من أشكال النُّفوذ علينا.

ولمّا كانت القرينة المستمدّة من الشّهود ومن شهادات النّاس، قائمةً على التّجربة السّابقة، فإنها تتغير بتغيّر التّجربة، ويُنظر إليها إمّا على أنها دليل أو على أنها قرينة ترجيح، بحسب ما نجد أنّ الاقتران بين هذه الرواية أو تلك وهذا الموضوع أو ذاك هو اقتران ثابت أو متبدّل، فثمّة عددٌ من الحيثيات التي يتعين أخذُها بعين الاعتبار في جميع الأحكام المماثلة: وإنّ المعيار الأقصى الذي نحسم به كلّ الخصومات التي قد تنشَب في خُصوصها، هو دوماً معيارٌ مستمدّ من التّجربة والملاحظة، فحيثُما لم تكن هذه التّجربةُ متواترةً تمام التّواتُر على جانب ما من جوانبها، تلقّيناها بأحكام لا مسلّم لها من التّضارب، وتلقيناها بعين التّعارض والتّدافع اللّذين بين الحجج كما

في أيّ ضرب آخر من ضروب القرائن، فكثيراً ما نتردّد في تصديق الأخبار التي ينقلها الآخرون، فنوازنها بما يقابلها من الحيثيات التي تولّد الشك وقلة اليقين. ومتى اكتشفنا أيّ تفوق لهذا الجانب أو ذاك، ملنا إليه، وإن بيقين يقلّ على قدر قوّة ضديده.

ولعلّه يمكننا إرجاع تقابل المرجحات، في الحالة الراهنة، إلى عدة أسباب مختلفة: فقد ترجع إلى التعارض مع شهادة مناقضة، أو إلى طبيعة الشهود أو عددهم، أو إلى كيفية إدلائهم بشهادتهم، أو إلى اجتماع كل هذه الأسباب، فإنّا نظلُّ على توجّس من أمر أي واقعة من الوقائع يتناقض فيها الشهود، أو يكونون قلة فيها، أو لا يكونون من الثقات، أو أنهم من ذوي المصلحة في أن يؤخذ عنهم ما يقولون، أو أنهم يترددون في شهادتهم أو أنهم يعلنونها بعنف شديد. وثمّة كثير من قبيل هذه الجزئيّات التي قد توهن أو تحطّم قوّة أيّ حجّة من الحجج التي تأتي من شهادة النّاس.

ولنفترض مثلاً، أنّ الواقعة التي تجتهد الشّهادة في إقامتها تنتمي إلى مجال الخارق للعادة ومجال العجيب، فإنّ البيّنة التي تحصل في هذه الحال من الشهادات تتناقص قيمتها تناقصاً يتفاوت على قدر ما تكون الواقعة معتادة أو غير معتادة، فإن علّة ثقتنا في الشهود والمؤرخين ليست أي ارتباط نَدركه قبْلياً بين الشهادة والواقع، وإنما هي اعتيادُنا على ملاحظة تطابق بينهما. إلا أنه عندما تكون الواقعة المشهود بها من قبيل ما قلّ أن يقع تحت نظرنا، فهاهنا يحدث تنازع تجربتين تُبطل فيه إحداهما الأخرى على قدر طاقتها، ولا يكون للأقوى منهما أثر في الذّهن إلا بما يفضل من القوّة. وإنّ عين مبدأ التّجربة الذي يُعطينا درجة ما من التأكّد من بيانات الشّهود لهو ذاته الذي يعطينا كذلك في هذه الحال درجة أخرى من التأكّد ضدّ الواقعة التي يحاولون إقامتها، وهي المناقضة التي ينجم عنها ضرورة ثقل

مضادّ وتحطيم متبادل لما يصاحب كلاّ منهما من الاعتقاد والنفوذ.

«لن أصدّق مثل هذه الحكاية ولو حدّثني بها كاتون (Cato)»: تلك عبارة مثليّة رومانية، سرت بين الناس وحتى في حياة هذا الوطني على جهة الفلسفة[1]: عظُم ما كان عدمُ وثاقة واقعة من الوقائع مجوّزاً لتكذيب أكبر المراجع.

إنّ الأمير الهندي الذي أبى أن يصدّق الرّوايات الأولى عن مفاعيل التجمّد الثلجي قد كان محقّا في تفكيره، فقد كان من الطبيعي أن يتطلّب شهادة قوية جداً ليصادق على وقائع تولّدت ضمن حالة طبيعية لم يكن ملمّاً بها، بل كانت بعيدة عن مماثلة تلك الأحداث التي جرّبها تجربة متواترة وثابتة، فهي وقائع لئن لم تكن مناقضة لتجربته هذه، فهي غير مطابقة لها[2].

ولكن دعنا، لمزيد الرّفع من الاحتمال المضادّ لشهادات الشّهود، نفترضْ أنّ الواقعة التي يقررونها ليست عجيبة فقط بل هي

(1) Plutarque, in: *vita Catonis Min.*

(2) من البداهي أنه لا يمكن أن يكون لأي هندي خبرة بأن الماء لا يتجمد في المناخات الباردة، فذلك تنزيل للطبيعة بوضع غير معروف لديه أصلاً، ومن المحال عليه أن يتنبأ قبْلياً بما سيحصل عنه. إن ذلك يعني أن يقوم بتجربة جديدة تكون نتيجتها دوماً غير يقينية. قد يجوز أحياناً أن نخمّن، استناداً إلى التماثل، ما قد ينتج عنها، ولكن ذلك ليس بآخرة إلا تخميناً. ولابد من الاعتراف بأن حالة التجمد التي نحن بصددها هي حالة يقع فيها حدث التجمد ضدّ كلّ قواعد التماثل، بحيث لا يمكن لأي هندي سليم العقل أن يتوقعه. ليس فعل البرد في الماء فعلاً متدرجاً بحسب درجات البرودة، وإنما كلّما بلغ الماء نقطة التّجمّد، مرّ في لحظة من السيولة القصوى إلى الصلابة التامة. يمكننا إذاً أن نسمي مثل هذا الحدث، حدثاً **عجيباً** يتطلب شهادة قوية معضّدة تجعله مقبولاً لدى من يقيمون في مناخ حار. ولكنه ليس بعدُ من الخوارق، ولا هو مناقض للتجربة المنتظمة لمجرى الطبيعة في حالات تكون فيها كل الظروف متماثلة. لقد اعتاد سكان سومطرا في مناخهم أن يروا الماء سائلاً دائماً، بحيث لابدّ أن يجدوا تجمد أنهارهم بمثابة المعجزة. ولكنهم لم يروا قطّ الماء شتاءً في موسكوفيا. ولذلك، فإنه من المعقول أن يتعذر عليهم أن يجيروا جواباً عما يمكن أن ينتج عنه.

معجزة فعلاً. ودعنا نفترض كذلك أنّ الشّهادة منظوراً إليها على حدة وفي حدّ ذاتها تضاهي دليلاً برمّته، فثمة في هذه الحالة دليل بدليل، وتكون الغلبة لأقواهما، وإن كان ذلك مع تناقص في قوته على قدر تناقص قوة مقابله.

إنّ المعجزة اختراق لنواميس الطبيعة. ولـمّا كانت إنما وَضعت هذه القوانينَ تجربةٌ متينةٌ غيرُ متبدّلة، فإنّ الدّليل ضدّ معجزة من المعجزات هو، بفعل طبيعة الأمور، من الكفاية على قدر ما نتخيّل لأيّ حجّة مستمدّة من التّجربة. لمّا كان حتم الموت على الناس، واستحالة بقاء الرّصاص، من تلقاء نفسه، معلّقاً في الهواء، وأنّ النار تلتهم الخشب، وأنها تنطفئ بفعل الماء، [لم كان كلّ ذلك] أكثر من محتمل، لولا أنّنا نجد هذه الأحداث مساوقةً لقوانين الطبيعة، وأنّه ليس يلزم أقلُّ من خرقٍ لتلك القوانين، أو قل من معجزة، لتعطيلها؟ فليس شيءٌ يقدَّر معجزةً إذا كان يحصل ضمن مجرى الطبيعة المعتاد. وليس معجزةً أنّ الرّجل يبدو في أجود صحّة ثم يموت فجأة: لأنّ مثل هذه الموتة، وإن كانت أقلّ اعتياداً من غيرها، كثيراً ما شوهد أنها تحصل. ولكنّها معجزةٌ أن يعود الميت إلى الحياة، لأن ذلك ممّا لم نره قط، في أي زمان ولا مكان. لذلك فلابدّ من تجربة متواترة مقابل كلّ حدث معجزة، وإلا لما استحقّ الحدثُ تسميته. ولـمّا كانت التّجربة المتواترة إنما تضاهي دليلاً، فثمّة هاهنا، دليل تامّ ومباشر، مستمدّ من طبيعة الوقائع، ضدّ وجود أيّ معجزة من المعجزات. لا يمكن إبطالُ هذا الدليل وتصديق المعجزة، إلا بدليل مضادّ يفوقه[3].

(3) من الجائز ألا يلوح حدث ما في حد ذاته أحياناً مناقضاً لقوانين الطبيعة. ومع ذلك، فقد يجوز لنا، إذا ما جدّ هذا الحدث فعلاً، أن نسمّيه بالنّظر إلى بعض الظّروف، معجزةً، لأنه في الواقع مناقض لتلك القوانين. هكذا مثلاً، إذا اتفق أن إنساناً يزعم أن له =

والنّتيجة الواضحة إذاً (وهذه قاعدة عامّة تستحق انتباهنا) هي: «أنّه لا كفاية لشهادة في أن تقيم الدّليل على معجزة حتى تكون بحيث يكونُ كذبُها أكثر إعجازاً من الواقعة التي تجدُّ في إقامة الدّليل عليها. وحتّى في هذه الحال فثمّة تدافعٌ للحجج، فلا تعطينا الحجّة الأقوى إلاّ تأكيداً يتناسب مع درجة القوّة الباقية بعد طرح القوّة الأضعف». عندما يخبرني أيٌّ كان بأنّه شاهد ميتاً يعود إلى الحياة، فإني أروّي في الأمر رأساً: أيُّها أكثر احتمالاً، أنّ هذا الشّخص يغالطني أو أنهم قد غالطوه، أو أنّ الواقعة التي يخبر عنها قد تكون وقعت فعلاً؛ وأوازن بين المعجزة والأخرى، وبحسب ما أكتشف من تفوُّق هذه أو تلك، أحكم بقراري، وأنكر دائماً أكبر المعجزتين. أمّا إذا كان كذب شهادته أكثر إعجازاً من الواقعة التي يخبر عنها، فساعتها وساعتها فقط يمكنه أن يقول إنّه ملك اعتقادي وظني بيده.

القسم الثاني

لقد افترضنا ضمن الاستدلال السّابق أنّ الشهادة التي يتأسّس عليها [القول بـ] المعجزة قد ترقى إلى دليل كامل، وأنّ كذب تلك

= نفوذاً إلهياً، يلقي إلى المريض إذنه بأن يبرأ، وإلى السوي بأن يخر ميتاً، وإلى السحاب أن يمطر، والرياح أن تعصف، وباختصار، يأذن لعدّة أحداث طبيعية بأن تقع فتقع تبعاً لإذنه، فإن هذه يمكن أن تعتبر خوارق لأنها في هذه الحال فعلاً مناقضة لقوانين الطبيعة. ذلك أنه لو بقي أي تظنن بأنّ حدوث الحدث وإِذْنَ صاحب الإذن قد التقيا لقاء عارضاً، لما كان ثمة لا خوارق ولا خَرقٌ لتلك القوانين الطبيعية. فإذا تبدد هذا الظنّ كان ثمة معجزة واضحة وخرق لتلك القوانين، إذ ليس ثمة ما يمكن أن يكون أكثر مناقضة للطبيعة من أن يكون لصوت إنسان أو لأمره الذي يلقيه مثل هذا التأثير. يمكننا إذاً أن نعرّف المعجزة بدقة على أنها خرق لقانون طبيعي بمشيئة خاصة من الله أو بتوسط فاعل خفي. وقد يتمكن الناس من معاينة الخارقة وقد لا يتمكنون، ولكن ذلك لا يبدل طبيعته ولا جوهره. فارتفاع بيت من البيوت أو سفينة من السفن في الهواء معجزة بيّنة. أما ارتفاع ريشة في الهواء حين لا يكون للريح ما تقوى به على ذلك ولو كان ضئيلاً، هو معجزة حقيقية ولو أننا لا نحس به.

الشهادة قد يكون بمثابة الخارقة الحقيقية. ولكنه من اليسير أن نبين أننا قد أسرفنا كلّ الإسراف في التنازل، وأنّه لم يوجد قط حدث معجز يقوم على بينة تامّة الأركان.

فأولاً، لا يمكننا أن نعثر في كامل التَّاريخ على معجزة قامت عليها بيّنة عدد كاف من النّاس ممّن لا مأخذ على سلامة عقلهم ولا على تربيتهم ولا معرفتهم، بحيث نؤمّن أنفسنا من كلّ مغالطة منهم، وممّن تأكّدت نزاهتهم بحيث لا يرقى إليهم التّظنّن بأنّهم قد يُضمرون مغالطة الغير، وممّن لهم في أعين النّاس من المصداقيّة والصّيت بحيث يجازفون بخسارة كبرى إذا ما أُثر عنهم الكذبُ، وهم يخبرون عن وقائع حدثت على نحو علني مكشوف، وفي بقعة معروفة من العالم، بحيث لا يكون ثمة بدّ من رصد ذلك الكذب. وهذه كلها من الظروف المطلوبة لإعطائنا ثقة كاملةً في شهادة النّاس.

وثانياً، فإنه يمكننا أن نلاحظ في الطبيعة الإنسانية مبدأ إذا ما فُحص عنه فحصاً صارماً، وُجد أنّه يُضعف غاية الإضعاف ما يمكن أن يكون لنا من الثّقة في أيّ نوع من أنواع الخوارق بناء على شهادات النّاس. إنّ القاعدة التي نهتدي بها في استدلالاتنا هي أنّ الموضوعات التي لا خبرة لنا عنها تشبه تلك التي خبرناها، وأنّ ما كنّا وجدناه الأكثر اعتياداً هو دوماً الأكثر احتمالاً، وأنّه حيثما كان ثمة تعارضٌ في الحجج، كان علينا ترجيحُ ما قام منها على عدد أكبر من الملاحظات السّابقة. إلا أنّه رغم كوننا في تسيّرنا وفق هذه القاعدة نبادر إلى رفض أيّ واقعة غير معتادة أو غريبة عن المستوى المعهود، فإنّ الذّهن، في تقدّمه إلى الأمام، لا يراعي دوماً عين هذه القاعدة، فهو عندما يقع تقرير واقعة ما في منتهى السّخف أو الإعجاز، يخفّ إلى تصديق مثل هذه الواقعة خفّاً، بسببٍ من عين ما شأنه أن يحطّم كلّ مصداقية لها. ولما كان انفعال المفاجأة

والإعجاب، المتولّدُ من المعجزات، انفعالاً مُبهجاً، فإنّه يعطي ميلاً واضحاً إلى تصديق تلك الأحداث التي يصدر عنها، حتّى إنّ أولئك الذين لا يستطيعون الالتذاذ بذلك الشّعور مباشرة ولا يمكنهم تصديقُ تلك الأحداث المعجزات التي يخبرونهم عنها، يحبّون رغم ذلك أن يشاركوا غيرهم لذّته بالسّماع أو بالخبر، وتراهم فخورين مبتهجين بإثارة إعجاب الآخرين.

فما أكثر ما يتشوّق النّاس إلى تسقّط أخبار خوارق الرّحالة وحكاياتهم عن أغوال البحر والبرّ، ورواياتهم عن عجائب المغامرات، وغرائب الرّجال، وفرائد الطّباع! ولكنّ روح الدّين إذا ما اجتمع إلى حبّ العجيب، كان ذلك نهاية العقل السّليم، وفقدت به الشّهادة الإنسانيّة في هذه الظّروف كلّ ادّعاء للمصداقيّة. وإنّه ليجوز للمتديّن أن يكون من الذين تأخذهم الحماسة، فيتخيّل أنّه يرى ما لا وجود له. كما يجوز أن يكون عارفاً بوهم ما يروي، وأن يستمرّ عليه وهو على أحسن سريرة، خدمةً لدعواه المقدّسة. وحتّى في غياب هذا الوهم، فإنّ الصّلف الذي يستحدّه مثل هذا الإغراء القويّ، يؤثّر فيه أكثر مما يؤثّر في بقيّة النّاس في غير تلك الظّروف، وللمصلحة الشّخصيّة نفس تلك القوّة، فقد لا يكون للذين يستمعون إليه، بل ليس لهم في العادة، من حسن التمييز ما يكفي لفحص روايته. وإنهم ليتنازلون تنازُلاً مبدئياً عمّا لهم من التّمييز في هذه الموضوعات الرفيعة والملغزة: وحتى لو راموا استعمال قوة التمييز تلك، فإن الانفعال والخيال الملتهب يشوّشان انتظام عملياتها، فسذاجتهم تزيد من رقاعته، ورقاعته تغلب سذاجتهم.

إنّ البلاغة إذا ارتفعت إلى أعلى ذراها ضيّقت على العقل أو التفكّر. ولكنّها بمخاطبتها للوهم والانفعالات، تشدّ السّامعين الطّيبين إليها، وتستحوذ على أذهانهم. ومن حسن الحظ أنّ البلاغة لا تدرك

هذه الذروة إلا نادراً. إلا أنّ ما كان **شيشرون** (Tully) أو **ديموستينيس** (Demosthenes) يقدران نادراً على تركه من الأثر في [نفس] روماني أو أثيني، فإنّ أي راهب كبّوشي وأيّ معلم متنقّل أو مقيم يقدر على تركه في [نفوس] عامّة النّاس، تأثيراً أبلغ، بملامسة مثل هذه العواطف الغليظة غير المهذبة.

إنّ الحالات الكثيرة للمعجزات الوهمية والنبوءات والخوارق الكاذبة التي تمّ في كل زمان، إمّا الكشف عنها بقرائن مضادّة، أو هي فضحت نفسها من خلال خورها، تدل دّلالة كافية على ميل الإنسانية القوي نحو الخارق للعادة ونحو العجيب، وحقيق بها أن تحملنا على الشكّ في كلّ الأخبار التي من هذا القبيل. تلك عادتنا في التّفكير ولو كان في أشهر الأحداث وأكثرها اعتياداً، فمثلاً، ليس ثمة نوع من الأخبار أيسر اختراعاً ولا أسرع انتشاراً، ولاسيما في قرى الريف ومدن الأقاليم، من أخبار الزواج ؛ ذلك أنّه ما يكاد الشابّ والشابّة المتكافئان يلتقيان للمرّة الثانية في حياتهما حتى يسري بين الجيران نبأ اقترانهما. إنّ لذّة روايةِ مثل هذا الخبر المثير، وتوزيعِه، ولذّةَ أن نكون أوّل من ينقله، كل ذلك ينشر الخبر. ولقد اشتهر هذا الأمر بين النّاس حتّى لم يعد عاقل يهتمّ بهذه الرّوايات إلاّ أن تتأكّد له بدليل أمتن. أليست نفس الانفعالات وغيرُها مما تفوقها قوّة، تدفع عامة الناس إلى تصديق كل المعجزات الدينية ونقلها بأقصى الحدّة والوثاقة.

وثالثاً، إنّ أقوى الشّكوك على أخبار الخوارق والمعجزات هي أنها إنما تتكاثر خاصّة بين الأمم الجاهلة والمتوحّشة، أو أنّه إذا ما تبنّاها شعب متحضّر، فإنّنا سنجدُ ذلك الشّعب قد تلقّاها عن أجداد جهلة ومتوحّشين، نقلوها إليهم بقداسة تلك الحرمة وذلك النّفوذ اللّذين يُصاحبان دائماً عقائدنا الموروثة. وعندما نتصفّح التّواريخ

الأولى لجميع الأمم، فإنّنا نستطيع أن نتخيّل أنفسنا وقد انتقلنا إلى عالم جديد، حيث يتخلخل كامل إطار [نظام] الطبيعة وحيث ينجز كلّ عنصر فيها عمليّاته على نحو يختلف عمّا يُنجزها به اليوم، فلا تكون المعارك ولا الثورات ولا الوباء ولا المجاعة ولا الموت مفاعيل تلك الأسباب الطبيعية التي نَخْبِر أبداً. بل تعمّي الخوارق والتنبؤات أو الكهانات وعقوبات السّماء تلك الأحداث الطبيعية القليلة التي تلتبس بها. ولكن لـمّا كانت تلك [الأمم الجاهلة والمتوحشة] الأولى تتناقص في كلّ صفحة، على قدر ما نقترب من العصور المستنيرة، فإنّنا سرعان ما نُدرك أنّه ليس ثمة لغزٌ في الأمر ولا خوارق، وإنما يصدر كلّ شيء عمّا في البشر من الميل الاعتيادي إلى العجيب، وأنّه رغم كون هذا الميل قد يكبحه العقل السّليم و[تعقّله] المعرفة من حين لآخر، فإنّه لا يمكن استئصاله من الطبيعة الإنسانية استئصالاً نهائياً.

يستطيع القارئ المسدَّد، وهو يطالع هؤلاء المؤرّخين المدهشين، أن يقول إنّه لمن الغريب ألاّ تقع مثل هذه الأحداث الخارقة أبداً في أيّامنا. ولكن لا غرابة، في رأيي، أن يكذب النّاس في كلّ زمان. ولابدّ أنّكم قد رأيتم كثيراً من أمثلة هذا الضّعف الإنساني. لقد سمعتم أنتم أنفسكم إطلاق كثير من مثل هذه الروايات العجيبة التي لم يكترث بها أيٌّ من الحكماء وذوي الرأي السديد، فانتهى بها الأمرُ إلى أن تركها الكلُّ حتى عامّة النّاس، فلتتأكدوا إذاً أنّ هذه الأكاذيب الشهيرة التي انتشرت وازدهرت إلى هذا الحدّ المخيف، إنما تولَّدت من مثل هذه البدايات. ولكنّها لـمّا غُرست في تُربة أهيأ لها، فقد نمت بآخرة حتى صارت خوارق تكاد تُضاهي الخوارق التي تخبر عنها.

لقد كانت سياسة حكيمة من الإسكندر، ذلك النبيّ الكاذب

الذي نُسي اليوم بعد أن كان اشتهر كثيراً، أن بسط أوّل مشاهد كذبه، كما يحدثنا لوسيان (Lucian)، في بفلاغونيا (Paphlagonia) التي كان الناس فيها من الجهل والغباء بمكان، مستعدّين لأن تنطلي عليهم أغلظ الترّهات. إنّ الأباعد الذين ضعفت منهم المدارك حتى غفلوا عن أنّ الأمر يستحقّ عناء التحقيق، لا حظّ لهم في تحصيل معلومة أوثق. وإنما تصلهم الحكايات منمقة بألف زيادة، فيتفنّن المغفّلون في نشر التّرهات حين يكتفي الحكماء والعارفون في الغالب بالسّخرية من سخافتها، من غير أن يفيدوهم بدقائق ما يمكنهم بوضوح ردّها به. وهكذا أصبح الكذّاب الذي ذكرناه أعلاه قادراً على أن ينطلق من جهلاء بفلاغونيا لتشمل قائمةُ شيعته حتى بعض الفلاسفة الإغريق، ورجالاً من أكابر روما وعليّتها، بل إنّه تمكّن من لفت الإمبراطور مرقس أورليوس (Marcus Aurelius) بما جعل هذا الأخير يستأمن نبوءات الكذّاب الخادعة، على نصر بعثة عسكرية له.

إنّ مزايا إطلاق الأراجيف في قوم من الجهلة لكبيرة حتى إنّه رغم كون الترّهة قد يكبر على أصحابها نشرها على عامّة الناس (وهو أمر قد يحدث وإن ندر)، فإنّ حظوظ انتشارها في أقاصي الأقاليم أكبرُ بكثير منها لو أن أول مظهرها قد كان في مدينة اشتهرت بفنونها ومعارفها، فأجهل هؤلاء المتوحّشين وأكثرهم وحشية ينقلون الخبر إلى الخارج. وليس لأحد من أبناء بلدهم من العلاقات ولا من المصداقيّة والنّفوذ ما يقف به في وجه الترّهة ويطيح بها. وهكذا يجد ميل الإنسان إلى العجيب كلّ فرص الانتشار، فتصبحُ حكايةٌ تنقّصَها كلّ النّاس [بالكذب] في موطنها الأوّل حتى تلاشت، مؤكّدةً موثوقةً على بعد ألف ميل من ذلك المكان. ولكن لو استقرّ الإسكندر في أثينا لسارع فلاسفة ذلك المركز الفكري المشهور إلى نشر آرائهم في المسألة عبر كامل الإمبراطورية الرومانية، ولفتحت تلك الآراء، بما

لها من نفوذ وبما انتشرت به من قوة العقل والبلاغة، عيون الناس فتحاً. صحيح أنّ لوسيان الذي مرّ صدفة من بفلاغونيا قد أتيحت له فرصة لمثل هذا الفعل الخيّر. ولكن هيهات، فإنه لا يحدث دوماً أن كلّ إسكندر يلقاه لوسيان مستعدّ لكشف أكاذيبه وفضحها.

ويمكنني أن أضيف سبباً رابعاً يُضعف من نفوذ الخوارق [على العقل]: أنّه لا شهادة على أيّ منها، وحتّى على تلك التي لم يقع تكذيبها تكذيباً واضحاً، لم تقع معارضتها بما لا عدّ له من الإثباتات، بحيث لا تقوّض المعجزة مصداقيّة الشّهادة فقط، بل تقوّض الشّهادة نفسها. وسعياً منّا إلى تفهيم هذا الأمر أحسن تفهيم، فلنعتبر أنّ الأمر في الدين يكون بحيث إنّ كلّ ما هو مختلف فهو نقيض، وأنّه من المحال أن تكون أديان روما القديمة وتركيا وبلاد سيام(*) والصين قائمة كلّها على أيّ أساس متين. لذلك، فإنّ كلّ معجزة ادّعي أنها أوتيت أحد هذه الأديان (وكلها تعجّ بالمعجزات)، لـمّا كان غرضُها المباشر أن تقيم الدليل على النظام الذي تنسب إليه، فإنّ لها نفس القوّة، وإن على نحو غير مباشر، في أن تقوض كلّ نظام آخر. وبتحطيمها لنظام خصيم، فإنها كذلك تحطم مصداقية تلك المعجزات التي يقوم عليها ذلك النظام، مما يجعلنا ننظر إلى كلّ خوارق الأديان المختلفة على أنها وقائع متناقضة، وإلى دلائل تلك الخوارق، مهما هزلت أو تمتنت، على أنها يعارض بعضها بعضاً. وتبعاً لهذا المنهج في الاستدلال، فإننا عندما نصدّق أيّ معجزة من معجزات محمّد أو خلفائه، فإنّ ضمانة تصديقنا شهادة بضعة من العرب لا حضارة لهم (barbarous)(**).

ومن جهة أخرى، فإنه يتعين علينا أن ننظر إلى سلطة تيطوس

(*) سيام (Siam): هو الاسم القديم [قبل 1939] لما يعرف اليوم بتايلندا.

(**) هذا هو رأي المؤلّف. ومهما يكن اعتراضنا عليه فمن الأمانة العلمية الحفاظ على نصّه (المنظمة).

ليفنوس (Titus Livus) وبلوتارك (Plutarque)، وتاقيطس (Tacitus)، وباختصار، كلّ الكتّاب والشهود الإغريق والصينيين والروم الكاثوليكيين، من الذين نقلوا أخبار أي معجزة من المعجزات في أديانهم التي لهم، قلت، يتعين علينا أن ننظر إلى شهادتهم كما لو أنهم ذكروا تلك المعجزة المحمّدية وناقضوها بصريح العبارة، بنفس اليقين الذي كان لهم من المعجزة التي أخبروا عنها. ولقد تبدو هذه الحجةُ مغالية في اللّطافة والدّقة، ولكنّها لا تختلف في الحقيقة عن الاستدلال الذي لِقاضٍ يفترض أن تصديقه شاهدين يُصرّان على نسبة جريمة إلى شخص ما، إنما تُبطله شهادة شاهدين آخرين يقرّران أنّ ذلك الشّخص قد كان على بعد مائتي فرسخ في عين اللحظة التي قيل إنّ الجريمة وقعت فيها.

إنّ إحدى المعجزات الأكثر إثباتاً في التاريخ العامّي ما نقله تاقيطس عن فسبسيان (Vespasian) الذي أبرأ بلعابه ضريراً من العمى في الإسكندرية، وأبرأ أعرج بمجرد لمس ساقه، امتثالاً لرؤيا من رؤى الإله سيرابيس (Serapis) الذي أمرهم باللجوء إلى الإمبراطور في هذه التطبيبات الخارقة. ويمكن قراءة هذه الحكاية لدى هذا المؤرخ المدقّق[4]، حيث تبدو كلّ حيثية من الحيثيات مؤكّدةً للشّهادة، قابلةً لأن يُطنب فيها بكلّ قوة الحجّة والبلاغة، إذا ما اهتمّ أحدهم اليوم بأن يُرفّع مصداقيّة هذه الشعوذة الباطلة والوثنية: رصانة هذا الإمبراطور العظيم، ومتانته وسنه ونزاهته، إذ كان طيلة كامل حياته يكلّم أصحابه وحاشيته بدون ترفّع، ولم يتكلّف أبداً ما كان تكلّفه الإسكندر وديمتريوس (Demetrius) من تلك الشّوْرات الخارقة

(4) Hist. lib. V, chap. 8.

ويعطي سويتونيوس (Suetonius) عين الرواية في كتاب *in vita Vesp.*

التي للآلهة. أمّا المؤرّخ فمعاصر له اشتهر بصراحته وصدقيّته، ولعلّه كان إلى كلّ ذلك أعظم عباقرة العصور القديمة على الإطلاق وأنفذهم بصيرة، مما حرّره من كل ميل إلى السذاجة حتى صار منعوتاً بالإلحاد والجحود. وأمّا الأشخاص الذين نقل عن وثاقة سندهم المعجزة، فهم، كما يمكن أن نستنتج، من طبع ثبت عند النّاس [حسن] تمييزه وصدقيته، وهم شهود عيان على الواقعة، أكّدوا شهادتهم بعد أن نحيت العائلة الفلافية عن الإمبراطورية ولم يعد بإمكانها أن تقدم الهبات ثمن كذبة من أجلها.

«Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendatio pretium.» [وأما عن الحدثين، فيظلّ الذين شهدوهما إلى اليوم يتحدثون، ولو أنهم من وراء الكذبة لا شيء ينالون]، فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعةَ الوقائع العلنيةَ، كما نُقلت، ظهر أنه لا يمكننا أن نزعم وجود دليل أقوى على مثل هذا الإرجاف الغليظ والمحسوس.

ثمة كذلك حكاية مأثورة عن الكاردينال دو راتز (Cardinal de Retz)، قد تستحق أن نعتني بها كل عناية، فعندما لجأ هذا السياسي المدوِّخ إلى إسبانيا، تحصَّنا من ملاحقة أعدائه، عبَر سرقسطة، عاصمة أراغون (Arragon)، حيث أظهروا له في الكاتدرائية، رجلاً أَلِف العمل بوَّاباً لسبع سنوات، وعرفه جيد المعرفة كلُّ من كان في المدينة، وكان دوماً يؤدّي عباداته في تلك الكنيسة. لقد رأى الناسُ طيلة كلّ هذه السنوات أنّه كان برجل واحدة. ولكنه استرجع مجْدوعته بالزّيت المقدّس. ويؤكّد الكاردينال أنّه شاهده برجلين. ولقد أكّد كلّ كهنة الكنيسة هذه المعجزة، ثم دُعي كلُّ من في المدينة لحضور تأكيد الواقعة، فوجد الكاردينال أنهم كانوا، بتفانيهم في عباداتهم، من المصدّقين تصديقاً بالمعجزة. وهاهنا أيضاً كان ناقل

الخبر معاصراً لهذه الخارقة المزعومة، ذا طبع غير ميال إلى التصديق بسرعة، متحرّراً، كما كان ذا عبقرية. أمّا المعجزة فقد كانت من **الفرادة** بما يتعذر معه تمثيلها، وأمّا الشّهود فكانوا كثرة، وكانوا كلُّهم، بوجه ما، من الذين رأوا الواقعة وشهدوا بها. وممّا يزيدْ بقوّة في متانة الشّهادة، وربّما فاجأنا مزيداً في الأمر بهذه المناسبة، أنّ الكاردينال الذي يروي لنا الحكاية، لا يبدو مصدّقاً بها أصلاً، مما لا يجعلنا نرتاب في أيّ ضُلوع له في هذا الخدعة المقدَّسة. لقد اعتبر عن حقّ أنّه ليس من الضّروري لرفض واقعة من هذا القبيل أن يكون المرءُ قادراً على دحض الشّهادة بدقّة وعلى تتبّع غلطها من خلال كلّ تفاصيل المكر والسّذاجة التي أنتجتها، فلقد كان يعرف أنّه لـمّا كان ذلك في العادة مُحالاً تماماً في أيّ ظرف قصير من الزّمان والمكان، فإنّه يظلّ كذلك بالغ الصّعوبة حتى متى كان المرء حاضراً حضوراً مباشراً، وذلك بسبب ما في قسم كبير من الناس من الانغلاق والسذاجة والخبث والمكر. لذلك استنتج كما يستنتج كل ذي عقل سليم أن مثل هذه الشهادة تحمل وصمة الغلط، وأنّ المعجزة التي تستند إلى شهادة النّاس هي في الحقيقة أقرب إلى أن تكون موضوع سخرية، منها إلى أن تكون موضوع حجاج.

ولعلّه لم يكن ثمّة أبداً من المعجزات المنسوبة إلى شخص واحد أكثر من تلك التي قيل مؤخراً إنها تحققت في فرنسا على قبر آبّيه باريس (Abbé Paris)، الجانسيني الشهير، الذي لطالما ما أوقعت قداسته النّاس في الوهم، فلقد تحدّث النّاس في كل مكان عن مداواة المريض وإرجاع السمع إلى الأصم والبصر إلى الضرير، بما هي المفاعيل العادية لهذا الضريح المقدس. ولكن الأشدّ عجباً من ذلك، أن كثيراً من المعجزات قد وقعت إقامة الدليل عليها على عين المكان، وأمام حكّام لا شك في نزاهتهم، وشهد بها ثقات

مرموقون، في عصر علم، وعلى أكبر مسرح من مسارح الدنيا اليوم. وليس هذا فقط: بل إنّ كتاباً بهذه المعجزات قد تمّ نشره وتوزيعه في كل مكان. ولم يقدر اليسوعيون، على ثقافة جمعهم، ودعم الحاكم المدني لهم، ومعاداتهم العنيدة لهذه الآراء التي قيل إنّ تلك المعجزات إنما كانت تخدمها، أن يدحضوا هذه المعجزات أو يشهّروا بها(*)، فأين سنجد مثل هذا العدد من الحيثيات المتفقة على

(*) كَتب هذا الكتاب السيد مُنجيرون (Montgeron)، المستشار أو القاضي ببرلمان باريس، وهو من ذوي المهابة والسمعة، وقد كان هو أيضاً ضحية القضية، حيث يقال إنه اليوم محبوس في مكان ما بسبب كتابه ذاك.

وثمة كتاب آخر من ثلاثة مجلدات [يعرف بكتاب **المجموع في معجزات آبّيه باريس**] وهو كتاب يروي حكايات عدد من تلك المعجزات مع استهلالات عصماء جُوِّدت كتابتها تجويداً. وكلٌ هذه تدور على مقارنات سخيفة بين معجزات مخلّصنا وتلك التي للآبّيه، فَيَرِدُ فيها أنّ الدلائل على هذه الأخيرة مكافئة للدلائل على الأولى، لكأنّ شهادة البشر يمكن أن تراجح شهادة الرّب نفسه، وهو الذي إنما ألهم أقلام عباقرة الكتّاب. فإذا كان علينا أن نعتبر هؤلاء الكتاب في الحقيقة مجرد شهود من البشر، فإن الكاتب الفرنسي متواضع جداً في مقارنته، مادام كان يمكنه، ببعض ما يشبه المعقول، أن يزعم أن المعجزات الجانسينية تفوق كثيراً غيرها من المعجزات بينة وسيطرة على العقول. وقد اقتطفت الأخبار التي سنوردها من ورقات أصلية أُدرجت ضمن الكتاب المذكور.

إنّ كثيراً من معجزات آبّيه باريس قد وقع إقرارها بالبينة المباشرة من قبل شهود أمام المحكمة الأسقفية بباريس، تحت أنظار الكاردينال نواي (Noailles)، الذي لم يشكك في ما اشتهر به من النزاهة والكفاءة أحدٌ ولو كان من أعدائه أبداً.

أما خلفه في الأبرشية فقد كان عدوّا للجانسينيين، ولذلك رقّته المحكمة إلى الكرسي. ومع ذلك فقد ألحّ عليه 22 كاهن رعية باريسي بجدية لا حدّ لها ليتفحص تلك المعجزات التي قالوا إنها معلومة من الدنيا بأسرها، ويقينية لا يرقى إليها الجدل: ولكنّ الكاردينال امتنع عن حكمة.

لقد حاول حزب المولينيين أن يكذّب تلك المعجزات في إحدى حالاتها وهي حالة الآنسة لو فرانك. ولكنّهم بصرف النّظر عن كون أساليبهم قد كانت من عدة وجوه مغشوشة كأقصى ما يكون الغش، وبخاصّة في ما عمدوا إليه من الاقتصار على طلب شهادة بضعة جانسينيين ممن استشهدوهم بالزور، أقول بصرف النظر عن ذلك إذاً، سرعان ما وجدوا أنفسهم وسط طوفان من جحافل الشهود الجدد الذين بلغ عددهم المئة والعشرين، وأغلبهم =

تدعيم واقعة واحدة؟ وما الذي بأيدينا لنعارض به مثل هذه الجحافل

= من أهل الثقة والجاه في باريس، والذين شهدوا، تحت القسم، لتلك المعجزة. ولقد رافق ذلك نداء علني جادّ إلى البرلمان. ولكن السلطة كانت تمنع البرلمان من التدخل في المسألة. وأخيراً، فقد تبين أن الناس كلما اتقد حماسهم وازداد تعلقهم وتفانيهم، لم يستعظموا أن يشهدوا لأشنع الشناعات. ولا شك أن الذين ستحملهم بساطتهم على أن يتفحصوا الأمر من هذا الوجه فيبحثوا عن المطاعن التي في شهادات الناس، سيصابون بخيبة أمل، إذ ليس للكذب في مثل هذه الأحوال بدّ من الغلبة إلا أن يكون كذباً بائساً حقاً.

لقد سمع كلّ الذين كانوا في فرنسا على تلك الأيام عن سمعة السيد هيرو (Heraut)، ملازم الشرطة الذي كثيراً ما تناقل الناس أخبار يقظته ونفاذ بصيرته ونشاطه وذكائه الوقاد. إنّ هذا الضابط الذي جعلته طبيعة مهمته ذا نفوذ شبه مطلق قد مكن من كل من كامل السلطات بغرض منع [تداول أخبار] هذه المعجزات أو تكذيبها. ولقد كان يعمد في الغالب إلى الإمساك رأساً بالشهود وتحقيق رواياتهم: ولكنه لم يقدر أبداً على تحصيل أي حجة مقنعة ضدهم.

فقد عمد في حالة الآنسة ثيبو (Thibaut) إلى إرسال دو سيلفا (De Sylva) المعروف لفحصها فكانت شهادته عجيبة، إذ صرّح هذا الطّبيب بأنّه من المحال أن تكون قد مرضت كما بيّن ذلك الشّهود، لأنّه من المحال أن تكون استرجعت صحّتها، كما وجدها، في مثل هذا الوقت القصير. لقد فكّر (he reasoned) كأي إنسان ذي عقل، فانطلق من الأسباب الطبيعية. ولكنّ أصحاب الرأي المعاكس أخبروه أنّ كل ما في الأمر معجزة وأنّ ما شهد به هو نفسه قد كان خير دليل عليها.

لقد كان المولينيون على إمية مأسوية: إذ لم يكونوا ليجرؤوا على القول بعدم كفاية الشهادة الإنسانية مطلقاً في إقامة الدّليل على المعجزة، فاضطرّوا للقول بأنّ تلك المعجزات إنما أتاها السّحرة والشياطين. ولكنّهم أُجيبوا بأن ذلك قد كان من مصادر اليهود السابقين.

ولم يجد أي جانسيني حرجاً في تفسير توقف المعجزات عندما تم إغلاق المقبرة بمرسوم من الملك. فإن تلك المفاعيل الخارقة إنما كانت تحدث لدى لمس الضريح. فلمّا تعذر على أيّ كان أن يقترب منه، لم يعد من الممكن أن ننتظر حدوث أي مفعول. لقد كان بمقدور الله لا محالة أن يدكّ جدران المقبرة في لمح المبصر، ولكنه هو صاحب الأمر على مخصوص بركاته وأفعاله، وليس لنا أن نفسرها. فهو لم يدك أسوار كل مدينة مثلما دك أسوار بيت المقدس تحت قرع قرون الأكباش، كما لم يقوّض سجون كل الحواريين، مثلما قوّض سجن القديس بولس (St. Paul)، وكذلك فإنّ رجلاً مثل دوق دو شاتييون (Duc de Chatillon)، وهو دوق فرنسا وأحد نبلائها، وهو من علية قومها وسليل أشرف عائلاتها، يشهد لمعجزة برء إحدى خادماته ظلت تعيش ببيته سنوات عديدة بعاهة منظورة محسوسة.

سأختم ملاحظاً أنّه ليس أشهرَ من كهنوت فرنسا غير القانوني تزمّتا في الحياة والآداب، وبخاصّة منهم كهنة رعية باريس، [ليس أشهر من هؤلاء] شهادة لهذه الترهات. =

من الشهود، إن لم يكن الاستحالة المطلقة أو الطبيعة الخارقة للأحداث التي يروون. و[لكنّ] هذا سيعتبر في حدّ ذاته، بلا شكّ، في نظر كل ذي عقل سليم، دحضاً كافياً.

فهل يكون استنتاجنا مشروعاً إذا نحن انطلقنا من كون الشّهادة الإنسانية قد يكون لها في بعض الأحايين أقصى قوّة ونفوذ، كمثل ما كان لها عند إخبارها عن معركة فيليبّي (Philippi) أو فرساليا (Pharsalia)، لنصل إلى أنّ جميع أصناف الشّهادات لها بالضرورة، في كلّ الحالات، نفس القوّة والنّفوذ؟ فلنفترض أن أنصار يوليوس

= لقد اشتهر علمُ رجال بور روايال (Port-Royal)، وعبقريتُهم ونزاهتُم، كما اشتهر قُنوت راهباتهم، أيما شهرة. ومع ذلك، فقد أدّى كلّهم الشهادة لمعجزة تحقّقت على حفيدة باسكال (Pascal) الشهير الذي يعرف الناس جيداً حياته الطاهرة وكفاءته العجيبة. ولقد سرد المرموق راسين (Racine) في تاريخه المشهور لبور روايال أخبار هذه المعجزة ودعّمها بكل ما له من الدلائل التي جمعها لها حشد من الراهبات ومن القسيسين والأطباء ومن عامة الأشخاص وكلّهم من الثقات الذين لا يرقى إليهم الشكّ. ولقد بلغت هذه المعجزة من اليقين عند الكثير من رجالات الأدب والفكر، وبخاصّة منهم أسقف تورناي (Tournay)، ما حملهم على استخدامها في دحض الملحدين ودعاة الفكر الحرّ (Free-Thinkers). أمّا ملكة فرنسا بالوصاية، وكانت شديدة الموجدة على جماعة بور روايال، فقد أرسلت طبيبها الخاصّ للتحقيق في المعجزة، فعاد إليها وقد آمن بهم وخلُص. وباختصار، فإنّ هذا البرء الخارق قد ملك العقول وبات فوق كل نقاش، حتى إنه لبرهة من الزمن أنقذ الدّير الشهير مما كان يهدّده بهٔ اليسوعيون من الخراب. فلو كان في الأمر خدعة لفطن لها من غير شك أولئك الخصوم المحنّكون الأشدّاء، ولعجّل ذلك بهلاك المحتالين. أمّا لاهوتيونا الذين يستطيعون تشييد قصر بديع من مثل هذه المواد الحقيرة، فما أعجب الآلة التي كانوا يستطيعون صنعها من مثل [أخبار] هذه الأحداث والكثير من غيرها مما لم أذكر. وما أكثر ما كانت ستقرع أسماعنا تلك الأسماء الكبرى، أسماء باسكال (Pascal)، وراسين (Racine)، وأرنو (Arnaud)، ونيكول (Nicole)؟ ولكنهم لو كانوا حكماء لوجدوا أنه أليق بهم أن يتبنوا المعجزة فهي أجدر ألف مرة من كامل بقية مجموعتهم. وإلى ذلك، فهي أخدم كثيراً لغرضهم، لأن تلك المعجزة قد تحققت فعلاً بلمس شوكة مقدسة حقيقية من الشوك المقدّس الذي يأتلف منه إكليل الشوك المقدّس الذي... إلخ.

قيصر (Caesar) أو أنصار بومبيّوس (Pompeian) قد ادّعى كلّ فريق منهم النّصر لنفسه في هاتين المعركتين، وأنّ مؤرّخي كل حزب تواتروا على أن ينسب كل منهم النصر لجانبه، فكيف كان يمكن للإنسانية بعد طول هذا الزمان أن تقدر على الفصل بينهم؟ وبنفس القوة كذلك تتعارض المعجزات التي أخبر عنها هيرودتس أو بلوتارك وتلك التي نقلها لنا ماريانا (Mariana) أو بيد (Bede)، أو أي راهب مؤرّخ.

وإنما يعتمدُ الحكماءُ بكثير من الريبة كلّ بيان من البيانات التي تخدم أهواء ناقلها، إما بتمدّح بلده أو عائلته أو بتمدّح نفسه، أو التي توافق بأيّ شكل من الأشكال ميولاته أو نوازعه الطبيعية. ولكن، هل ثمّة أغرى للمرء من أن يظهرَ صاحبَ رسالة أو نبيّاً أو مبعوثاً من السَّماء؟ ومن ذا الذي لا تهون عليه المخاطر والصّعوبات الكثيرة في سبيل بلوغ هذا الدّور الرفيع؟ أو إذا ما ابتدأ رجل من الناس فعمد، تحت وطأة الصلف والخيال المجنّح، إلى أن يعتنق ديناً ويدخل جادّاً في الوهم، فمن ذا الذي سيجد حرجاً في أن يعمد إلى بعض المغالطات الورعة يعتضد بها في مثل هذه القضيّة المقدّسة والجديرة؟

إنّ أقلّ الشّرارات هاهنا قد تلتهبُ فتتحوّل إلى حريق هائل، لأنّ الموادّ قابلةٌ لذلك الالتهاب دوماً. إنّ الـ avidum genus auricularum [إنّ جنسَ البشر الذين هم على ما يروق آذانهم متلهفون]، إنّ الغاغة الشاخصةَ أبصارُهم، يتلهّفون ويتهافتون بغير تثبّت على كلّ ما يملَق الشّعوذة ويُرْبي العجَب.

كم من حكاية من هذا القبيل في كلّ الأزمنة قد تمّ فضحُها وإبطالها في المهد؟ وكم من حكاية أكثر منها اشتهرت ردحاً من الزّمن ثم سقطت في الإهمال والنّسيان؟

فإذا ما تفشّت مثل هذه الرّوايات، إذاً، كان حلّ الظّاهرة واضحا، فنحن نحكم وفقاً لما درجت عليه التجربةُ والملاحظة عندما نفسر تلك الظاهرة بمبدأي السذاجة والوهم الطبيعيين. أتُرانا عوضاً من مثل هذا التّفسير الطبيعي، نقبل خَرقا معجزياً لأرسخ نواميس الطبيعة؟

لا حاجة بي إلى أن أشير إلى صعوبة الكشف عن وهم أيّ حكاية عموميّة أو خاصة، في عين المكان الذي يقال إنها وقعت فيه. وإنّ الأمر لأعسر من ذلك بكثير عندما يكون مسرح حدوث الحكاية بعيداً ولو بأقصر المسافات، فحتّى هيئة قضاة المحكمة، بما لهم من النّفوذ والدّقّة والتّمييز، كثيراً ما يجدون أنفسهم في حيرة من تمييز الحقيقة عن الخطأ في أحدث الوقائع. ولكنّ الأمر يظلّ بدون حلّ إذا ما اعتمدت فيه الطريقة الجارية في الشجار وجدل الإشاعات، ولاسيما إذا ما اشتركت في كل ذلك أهواء النّاس من هذا الجانب أو ذاك.

ويعتبر الحكماء والعلماء عادة، لدى حداثة الأديان الناشئة، أن الأمر أقل بكثير من أن يستحق انتباههم وعنايتهم، فإذا ما أرادوا بعد ذلك فضح الخدعة حرصاً على تنبيه الغافلين وتصحيح رأيهم، كان الأوان ساعتها قد فات، وكانت الروايات والشهادات التي قد تجلي حقيقة الأمر، قد ذهبت كأمس الدابر.

فلا يبقى من وسائل كشف الخدعة إلا تلك التي يجب استخراجها من عين شهادة الرواة: وهذه، لئن كانت دوماً كافية لمن كان نافذ البصيرة عارفاً، فإنها في العادة تَدِقُّ كثيراً عن فهم العامي.

وبالجملة يَظهرُ إذاً أنّه ليس ثمة شهادة على أيّ نوع من أنواع المعجزات ارتقت إلى مرتبة الاحتمال، فما بالك بمرتبة الدليل. كما

يظهر أننا حتى لو افترضنا أنها ارتقت إلى مرتبة الدليل، فقد يعاندها دليل آخر مشتق من طبيعة الواقعة التي قد يجتهد في تأكيدها، فالتجربة وحدها هي التي تعطي الوثاقة للشهادة الإنسانية. وإنّ هذه التّجربة عينها هي التي تجعلنا نطمئنّ إلى قوانين الطبيعة، فمتى تعارض هذان الضربان من التجربة، لم يكن لنا شيء نعمله إلا أن نطرح هذه من تلك، وأن نعتنق رأياً ما، إلى هذا الجانب أو ذاك، بوثاقةٍ نَصيبُها هو ما تبقّى من عملية الطّرح. إلا أنّه طبقاً للمبدأ الذي فسّرناه هاهنا، فإنّ عملية الطّرح، بالنّظر إلى كلّ الدّيانات الشّعبية، إنّما تؤول إلى إلغاء تامّ، ممّا يخوّل لنا أن نُقيم بمثابة القاعدة العامّة أنّه ليس بمقدور شهادة إنسانيّة أن تبلغ من القوّة ما تبرهن به على معجزة، فتجعلها أساساً مشروعاً لأيّ نظام ديني.

وإني لأرجو أن تقع ملاحظة الاستدراكات التي أستدركها هاهنا عندما أقول إنه لا يمكن البتّة أن نبرهن على معجزة من المعجزات فنجعلها أساساً لنظامٍ ديني ما. ذلك أني أقرّ، من ناحية أخرى، بأنه من الممكن أن يكون ثمة من المعجزات أو الخروق للمجرى العادي للطبيعة ما قد يقبل أن يُستدلّ عليه من شهادات النّاس، ولو أنّه ربّما كان من المحال أن نجد مثل هذه الشّهادات في كلّ ما حفظه لنا التّاريخ. لذلك فلنفترض مثلاً أن كلّ الكتّاب في كلّ الألسنة يتفقون على أنه بداية من غرّة كانون الثاني/ يناير لسنة 1600، خيم ظلام دامس على كامل أرجاء الأرض، مدة ثمانية أيام. ولنفترض أن ما أُثر عن هذا الحدث الخارق للعادة لا يزال قوياً وحيّاً بين الناس، وأنّ كلّ الرّحالة العائدين من البلدان الأجنبية يحملون لنا معهم أحاديث بنفس هذا المأثور من دون أي تغيير فيه ولا تناقض، فمن البديهي أنّه ينبغي لفلاسفتنا، أن يتقبلوا الواقعة على أنها يقينية بدلاً من أن يتشككوا فيها، وأن يبحثوا عن الأسباب التي قد تكون صادرةً عنها.

إنّ اضمحلال الطبيعة وفسادها وانحلالها حدثٌ قد بات، بفعل عديد التماثلات، محتملاً، حتى إنّ أيّ ظاهرة يبدو أنها تتجه نحو هذه الكارثة إنما تدخل في معرف الشهادة الإنسانية إذا ما كانت تلك الشهادة ممتدة جداً ومتواترة.

ولكن لنفترض أنّ جميع المؤرخين الذي يتناولون إنجلترا، يتفقون على أن الملكة إليزابيت قد ماتت في غرّة كانون الثاني/ يناير 1600، وأنّ أطبّاءها قد فحصوا عنها قبل موتها وبعده، مثلما تقتضيه الأعراف في من هم في رتبتها، وأنّ البرلمان قد اعتمد خليفتها وأعلنها ملكة، وأنها بعد شهر من دفنها ظهرت من جديد، فاسترجعت العرش وحكمت إنجلترا لثلاث سنوات أخرى: لابدّ لي من الاعتراف بأنّ تضافر كلّ هذه الظّروف الغريبة قد يفاجئني، ولكنّني لن أميل قطّ إلى تصديق مثل هذا الحدث المعجزة. لن أشك في موتها المزعوم، ولا في تلك الأحداث العمومية الأخرى التي تبعته. سأقول فقط إنّ بعضهم زعم ذلك الحدث المعجزة، وأنّه لم يقع ولا كان من الممكن أن يقع. ستعترضون عليّ، عبثاً، بأنه من العسير بل من المحال مغالطة العالم في أمر له مثل هذا التّسلسل، فحكمةُ تلك الملكة الشهيرة ومتانةُ رأيها، مع ضحالة بل انعدام ما قد تجنيه من الفائدة من مثل هذا الاصطناع السخيف، كلّ ذلك قد يدهشني. ومع ذلك سأجيب بأن مكر الناس وجنونهم هما كذلك من الظواهر المألوفة، وأنني أَميلُ إلى الاعتقاد بأنّ أخرق الأحداث للعادة إنما تتأتّى من فعل ذلك المكر والجنون منّي إلى القول بمثل هذا الخرق الصّارخ لقوانين الطبيعة.

ولكنّ هذه المعجزةَ لو نُسبت إلى أيٍّ نظام ديني جديد، فإنّ النّاس لفرط ما انخدعوا دوماً بحكايات سخيفة من هذا القبيل سيجدون [حكاية] تلك المعجزة حجّةً دامغةً على المغالطة، وكافية

لحمل كلّ من كان له حسّ سليم لا على إنكارها فقط، بل حتّى على إنكارها بدون مزيد فحص. ورغم أنّ الموجود الذي تنسب إليه المعجزة هو، في هذه الحال، العليّ القدير، فإنّ هذا الاعتبار لا يزيد في احتمالها قيد أنملة، مادام لا يمكننا أن نعرف صفات هذا الموجود أو أفعاله إلا من تجربتنا لمصنوعاته في مجرى الطبيعة العادي. وهو ما يرجعنا مجدداً إلى ملاحظة الماضي، ويجبرنا على مقارنة حالات خرق الحقيقة في شهادات الناس بحالات خرق قوانين الطبيعة بالمعجزات، حتى نتبيّن أيّها أكثر احتمالاً وإمكانا. ولـمّا كانت حالات خرق الحقيقة أجرى في شهادة النّاس عن المعجزات الدينية منها في أي واقعة أخرى، فإنّ من شأن ذلك أن يُضعف كثيراً من قوّة الأولى، وأن يحملنا على أن نوطّن أنفسنا على قرار عامّ هو ألاّ نعيرها انتباهنا أبداً مهما تزيّنت لنا.

ويبدو أنّ اللّورد بايكون (Lord Bacon) قد قال بعين هذه المبادئ في الاستدلال، فهو يقول «إنّه ينبغي لنا تدوين مجموع أو تاريخ مخصوص لكلّ الممسوخ أو لكلّ الولادات والمصنوعات الخارقة، أي باختصار لكلّ جديد ونادر وخارق للعادة في الطبيعة. إلا أنّ هذا الأمر ينبغي أن يتم بغاية التمحيص والصرامة حتى لا نبتعد عن الحقيقة. وفوق الكلّ، فإنّه ينبغي أن نعتبر أنّ أيّ خبر خاضع بوجه ما للدّين، كمثل خوارق تيطوس ليفيوس (Livy)، هو خبرٌ مشبوه، لا يقلّ عنه شبهة كلُّ ما يمكن أن نجده عند واضعي كتب السّحر أو السّيمياء الطبيعيين، أو عند كتّاب مثلهم ممن يبدو أنّ لهم جميعاً علاماتِ رغبة لا كابح لها في الوهم والخرافة[5]».

وإنني لأزداد إعجاباً بطريقة الاستدلال التي عرضتها هاهنا كلما

---

(5) Nov. Org. lib. ii. aph. 29.

فكرت أنها قد تفيد في فضح أصدقاء الديانة المسيحية الخطيرين عليها أو أعدائها المتنكرين، الذين عمدوا إلى نصرتها بمبادئ العقل الإنساني. إنّ ديانتنا المقدّسة قائمة على الإيمان لا على العقل. وإنّه لتعريضٌ لها إلى الخطر المحقّق أن نخضعها لمحنة ليست معدّة لتحمّلها بأيّ حال من الأحوال. وحتى يتبين لنا ذلك أكثر، فلنعمد إلى تفحّص تلك المعجزات التي أخبرت عنها الكتابة. وحتّى لا نتيه في مثل هذا البحر الفسيح، فلنقصر أنفسنا على ما نجده منها في **التوراة** التي سنفحص عنها وفق مبادئ هؤلاء المسيحيّين المزعومين، لا بما هي كلمة الرّب أو شهادته، وإنما بما هي صنعة مؤلّف ومؤرّخ بشريّ بسيط. علينا إذاً أولاً أن نعتبر كتاباً قدّمه لنا شعبٌ متوحشٌ جاهل، كتبه زمن كان أكثر توحّشاً، ومن المحتمل جداً أنّ ذلك كان بعد وقوع الأحداث التي يرويها بكثير، فلا تدعمه أيّ شهادة مؤيّدة، وإنّه لقريب من تلك الرّوايات الخرافية التي تتناقلها كلُّ أمّة عن أصلها. ومتى قرأنا هذا الكتاب وجدناه مليئاً بالخوارق والمعجزات، فهو يخبرنا عن حال للعالم وللطّبيعة الإنسانية مختلف تماماً عن الحاضر: يخبرنا عن زلتنا وسقطتنا عن هذه الحال، عن عمر الإنسان الذي استطال حتى قارب الألف عام، وعن هلاك العالم جرّاء الطوفان، وعن عسف اختيار شعب واحد وتفضيله من السماء، وأنّ أفراد هذا الشعب هم من أبناء بلد صاحب الكتاب، وعن عتقهم من العبودية بأغرب ما يتخيل من الخوارق. أريدُ أن يضع المرء يده على قلبه، وأن يعلن بعد نظر جدّي، إن لم تكن أوهام مثل هذا الكتاب الذي تسنده مثل هذه الشهادات، أكثر عجباً وإعجازاً من كلّ ما يخبر عنه من المعجزات: وهو أمر ضروري لجعله مقبولاً وفق مقاييس الاحتمال التي ذكرناها في ما تقدم.

إنّ ما قلناه عن المعجزات يمكن أن يطبّق بحذافيره على

النّبوءات. وفعلاً فإنّ كلّ النّبوءات هي معجزات حقيقيةٌ، وإنما بما هي كذلك فقط يمكن أن يُعترف بها براهين على أيّ وحي. ولو لم يكن يتجاوز مقدور الطبيعة البشرية أن تتنبأ بمستقبل الأحداث، لكان من العبث أن نستخدم أيّ نبوءة حجّة على رسالة إلهية أو سلطان إلهي قادمين من السّماء. بحيث يمكننا في الجملة أن نستنتج أنّ الديانة المسيحيّة لم تصاحبها المعجزات لدى بداياتها فقط، وإنما هي إلى اليوم [ديانةٌ] لا يمكن أن يصدّقها بشر ذو عقل من دون معجزة. إنّ العقل وحده ليس كافياً لإقناعنا بصدقيتها: وكلُّ من حرّكه الإيمانُ لتصديقها إنما يعي بمعجزة في عمق كيانه لا تنقطع، معجزةٍ تقلب عليه كلَّ مبادئ ذهنه، وتعطيه العزم على أن يعتقد أموراً هي الأشدُّ مناقضةً للعادة والتّجربة.



الفصل الحادي عشر
حول القول [بـ] عناية خاصّة و[بـ] أحوال آتية

لقد كانت لي في الآونة الأخيرة مع صديق له هواية المفارقات الرّيبية، محادثة استظهر فيها جملةً من المبادئ لا يمكنني بأي حال أن أقبلها. إلا أنه لما أشبه أن تكون تلك المبادئ مثيرة للفضول، وأن يكون لها بعض القرابة من سلسلة الاستدلالات التي جرت عبر هذا التحقيق، فسأعمد إلى استنساخها من ذاكرتي على قدر ما أستطيع من الدّقّة، حتى أعرضها على حكم القارئ.

لقد ابتدأت محادثتنا بالعبارة عن إعجابي بما كان للفلسفة من السّعد الفريد حيث إنها لما كانت تتطلب، فوق كل الامتيازات الأخرى، امتياز الحرية الكاملة، وكانت إنما تزدهر من خلال التعارض الحر للآراء والحجج، فقد كان مولدها في زمان وموطن للحرية والتسامح، فلم تُقعدها أبداً، حتى في أشدّ مبادئها شططاً، لا المعتقدات ولا التّسليم بالحقائق، ولا مدونات الأحكام الجزائية، فباستثناء نفي بروتاغوراس (Protagoras) وموت سقراط، وهو الموت الذي لعلّه نجم جزئيّاً عن أسباب أخرى، قلّما اعترضتنا في التّاريخ القديم أمثلةٌ من هذه الريبة المتزمّتة التي يعجّ عصرُنا الحاضر

بعدواها، فلقد عاش أبيقور في أثينا حتى تقدّمت به السنّ، في دَعة وسلام. بل إنّ بعض الأبيقوريين[1] قد أمكنهم أن يتقلّدوا الوظيفة الكهنوتية، وأن يقوموا على المذبح، ضمن أقدس طقوس الدّيانة القائمة. كما أنّ الدّعم العمومي[2] بالإتاوات والرّواتب قد أجراه بالتّساوي أحكم امبراطور من أباطرة روما كلّهم[3]، على أساتذة كلّ فرقة من الفرق الفلسفية. كم كانت هذه المعاملة مطلوبةً للفلسفة في شبابها المبكّر، فذلك ما يمكننا بيسر تصوره إذا ما فكرنا أنها، حتى في الوقت الحاضر، حيث يمكن أن نتوقع أنها تكون أمتن وأشد عوداً، إنما تتحمل بعسر كبير قسوة تقلبات الزمان ودمدمة ما يعصف بها من رياح الاغتياب والمطاردة.

قال صاحبي وإنما أعجبتك فرادة سعد الفلسفة وهو أمر إنما يبدو أنه ينتج عن السير الطبيعي للأشياء، وأنّه لا محيد عنه في سائر العصور والأمم، فهذا التّزمّت الحرون الذي تشتكي من كونه المصيبة الحاطمة للفلسفة، إنما هو في الحقيقة مُنسَلها الذي اتخذ الشعوذة حليفاً له فتنصل من مصلحة والدته وانقلب إلى ألدّ أعدائها وخصومها. ما كان يمكن للمذاهب النّظرانيّة للدّين، وهي اليوم موضوعاتُ مشاجرات ضارية، أن تُتخيل ولا أن تُقبل في بواكير أزمنة العالم، عندما كان النّاس أميين تمام الأمية، فصوروا لأنفسهم فكرة للدين مواتية لضعف فهمهم، وقدّوا بخاصّة معتقداهم المقدّسة من خرافات هي أقرب إلى أن تكون موضوعات عقيدة تقليدية منها إلى أن تكون موضوعات حجاج أو مجادلة، فلمّا سكنت فزعة الإنذار الأوّل إذاً، وهو الإنذار الذي أطلقه الفلاسفة بمفارقاتهم ومبادئهم

(1) Luciani συμπ. η Λαπίθαι.

(2) Luciani ευνουχος

(3) Luciani and Dio.

الجديدة، تعايش هؤلاء المعلّمون، يبدو، من بعد ذلك، على مدى العصور القديمة، في انسجام كبير مع ما استقرّ من الشعوذات، وتراضوا معها على تقاسم الإنسانية، فلهم كل العلماء والحكماء من الناس، ولها العاميون والأميون.

فقلت ولكنه يبدو لي أنك إنما تستبعد السياسة استبعاداً، فلا يخطر ببالك أبداً أنّ قاضياً حكيماً يمكنه أن يستريب بعض الآراء الفلسفية، مثل آراء أبيقور (Epicurus) التي تنكر الوجود الإلهي، وتنكر تبعاً لذلك العناية وأحوال المعاد، فتحلّ رباط الخلقية حلاًّ، مما يجوز معه اعتبارها لهذا السبب مُضرّةً بالسّلم وبالمجتمع المدني.

فأجاب صاحبي قائلاً إني أعرف أنّ هذه المضايقات لا تصدر أبداً ولا في أي عصر من العصور عن عقل هادئ رصين، أو عن معاينة النتائج المضرة للفلسفة، وإنما هي نشأت كلياً عن الهوى والحكم المسبق. ولكن ماذا لو تقدّمتُ أبعد من ذلك فقلت لو كان أبيقور اتهم أمام الجمهور من قبل أيٍّ من المخبرين أو من العيون في تلك الأزمنة لأمكنه بيسر أن يُدافع عن قضيّته، وأن يبرهن على أنّ مبادئ فلسفته نافعة على قدر نفع مبادئ خصومه الذين اجتهدوا كلّ اجتهاد في جعله عرضة لحقد الجمهور وريبته.

فقلتُ إني لأرجو أن تجرّب خَطابتك في مثل هذا الموضوع العجيب، وأن تعمل خطبة لأبيقور يمكنُها لا أن تُرضي غاغة أثينا، إذا ما صحّ أن هذه المدينة العريقة والمتحضرة قد كان بها غاغة، بل أكثر عناصر جمهورها تفلسفاً، ممن يمكن أن يفترض أنهم قادرون على فهم حججه.

فأجاب إنّ الأمر لن يكون عسيراً في هذه الحال. وإن رغبت، فرضتُ نفسي هنيهة أبيقور، وفرضتك في مقام جمهور أثينا، فأُلقي

عليك خطابا يمتلئ منه صندوق الاقتراع بحبّات الفول البيضاء، ولا يترك المجال لأيّ حبّة سوداء تفرحُ خصومي شماتة.

حسنا، فلتشرع إذاً، وفق ما افترضت.

لقد قدمت إلى هنا يا أيّها الأثينيون لأبرّر أمام جمعكم ما قلتُ به في مدرستي، وإني لأجدني وقد حمل عليّ خصوم شرسون، عوضاً من [أن أجدني] متعقّلا مع محقّقين هادئين وغير منفعلين. إنّ مداولاتكم التي ينبغي في الواجب أن توجّه نحو مسائل تخصّ المصلحة العامّة، ومنفعة المجموعة، قد حُوّلت [عن ذلك] إلى بحوث الفلسفة النّظرانية. وإنّ هذه البحوث الرّائعة، ولكن ربما العقيمة، إنما تحل محلّ مشاغل هي آلَفُ عندكم ولكنّها أنفع لكم. إلاّ أني سأعمل قدر المستطاع على أن أمنع هذا الهذْر. لن نتناقش هاهنا في أصل العوالم وتدبيرها. وإنما سنبحث فقط في مدى ما تتعلّق مثل هذه المسائل بالمصلحة العامّة، فإذا ما أمكنني أن أقنعكم بأنها غير ذات أثر على السّلم في المجتمع وعلى أمن الحكومة، فإنّي آمل أن ترجعونا ساعتها إلى فصولنا، لنفحص فيها، بكلّ طمأنينة، عن المسألة الأرفع، ومع ذلك وفي نفس الوقت، عن المسألة الأكثر نظرانية في الفلسفة كلّها.

إنّ الفلاسفة الدّينيين الذين لا يقنعهم تقليد أجدادكم ولا مذهب رهبانكم (وهو المذهب الذي أقبله عن طواعية) يطلقون العنان لفضولهم المتعجل، محاولين قدر طاقتهم إقامة الدين على مبادئ العقل، فيثيرون بذلك، عوضاً من أن يسكّنوا، الشكوك التي تتولد بطبعها من تحقيق حريص ومدقّق. يرسمون بأبهى الألوان نظام العالم وجماله وحكمة ترتيبه، ثمّ يسألون إن كان مثل هذا الانتشار الجليل للعقل يستطيع أن يصدر عن صدفة تلاقٍ للذرّات، أو كان الحظّ يقدر أن ينتج ما لا تملك أقوى العبقريات أن تكفّ عن تأمّله. لن

أفحص عن صواب هذه الحجة. بل سأسلّم بأنها كأقوى ما يتمنّى خصومي ومتّهميّ. يكفيني أن أبرهن من عين هذا الاستدلال على أن المسألة نظرانية على التمام، وأنني، عندما أنكر في بحوثي الفلسفية [أن يكون ثمة] عناية وأحوال آتية، فإنّني لا أقوّض أسس المجتمع، وإنما أدفع بمبادئ يلزمهم هم أنفسهم، وبحسب مذاهبهم التي لهم، أن يعترفوا بمتانتها ومنطقيتها، إذا كان في تفكيرهم منطق وتسلسل.

فلقد أقررتم، يا أيّها الذين اتهمتموني، أنّ الحجّة الرئيسية أو الوحيدة على وجود إلهي (وهو أمر لم أشكّ فيه أبداً)، هي حجّة أُخذت من نظام الطبيعة الذي يظهر فيه من أمارات الحكمة والغاية ما يحملكم على أن تستشنعوا أن تجعلوا الصُّدفة سبباً له، أو قوة المادة العمياءَ التي لا وجهة لها. وإنكم تسلّمون بأن هذه حجةٌ نُقلت من المفاعيل إلى الأسباب، فمن نظام المصنوع، تستنتجون أنه لابد أنّه كان ثمة غرض وتوقّع في الصانع، فإن لم تستطيعوا بلوغ هذا الحدّ، سلّمتم بتهافت نتائجكم. وإنكم لا تدّعون إقامة النتيجة على أبعد مما تحتمله ظواهر الطبيعة. تلك مسلّماتكم. وإني أرغب أن تسجّلوا نتائجها.

فإنّه يلزمنا عندما نستنتج أيّ سبب مخصوص من مفعول ما، أن نجعل بينهما تناسباً، ولا يجوز لنا أن ننسب إلى السّبب أيّ كيفية من الكيفيات في ما زاد عما يكفي منها على وجه التّحديد لإنتاج المفعول. فمتى شال في الميزان جسم يزن عشر أوقيات جاز أن نستدلّ به على أنّ الوزن الرّاجح في الكفّة الأخرى يفوق تلك الأوقيات العشر، ولكنّه لا يقدّم لنا أبداً حجّة على أنّه يفوق مئة أوقية. وإذا لم يكن السبب الذي نعينه لأي مفعول من المفاعيل كافياً لإحداثه، لزمنا إما أن ننكر السبب أو أن نضيف إليه من الخاصيات ما يجعله يتناسب تناسبا دقيقا مع المفعول. وأما أن نعين له مزيدا من

الخاصيات أو أن نثبت له قدرة على إحداث مفاعيل أخرى، فلا يمكننا إلا أن نطلق العنان لتخميننا وأن نعتسف وجود خاصيات وطاقات نفترضها افتراضا لا حجة له ولا سلطان.

وإنّ نفس هذا القانون يظل جارياً، سواء أكان السّبب المعيَّن مادة خاما جامدة، أو كان كائناً عاقلاً متعقّلاً، فإنّ السّبب إذا ما كان إنما يُعرف بمفعوله فقط، لزمنا ألاّ ننسب إليه أبداً أي خاصية فوق ما يحتاجه بدقّة لإحداث [ذلك] المفعول: وكذلك فإنّه لا يمكننا بأيّ قانون من قوانين الاستدلال السّليم أن نتراجع من السّبب، فنستنتج منه من المفاعيل فوق تلك التي إنما نعرفه بها وحدها. ولا أحد يستطيع من مجرد رؤية لوحات زوكسيس (Zeuxis) أن يعرف أنّه كان كذلك نحّاتاً أو مهندساً، وأنّه كان فنّاناً ذا صناعة في [نحت] الصخور والرّخام لا تقلّ عن صناعته في الألوان. ويمكنُنا بكلّ اطمئنان أن نستنتج ممّا نراه من الموهبة والذّوق في هذا العمل الماثل أمامنا أنّ الفنان [الذي صنعه] كان يملكهما، فلابدّ من ملاءمة السبب للمفعول، فإذا ما أحكمنا ملاءمته ودققناها، لم نجد فيه أبداً أيّ خاصّية تجاوز حدّها، أو تتيح لنا استنتاجاً يخص أي غرض أو فعل آخر، فإنّ مثل تلك الخاصّيات لابدّ أن تجاوز مجاوزةً ما مقدارَ ما يُطلب منها لإحداث المفعول الذي نفحص عنه.

وإذا سلّمنا، بناء على ذلك، بأنّ الآلهة هي صانعة وجود الكون أو نظامه، تلا ذلك أنها تملك من القوّة والعقل والإرادة الطيّبة ذلك القدر الدّقيق الذي يظهر في أثرها. ولكنّه لا يمكننا أبداً البرهنةُ على أيّ شيء أبعد من ذلك، اللّهم إلاّ أن نستنجد بالمبالغة والملق تعويضا بهما عن وهن الحجّة والاستدلال، فعلى قدر ما تظهر اليوم آثار أيّ من الصّفات، يجوز لنا أن نقول بوجود تلك الصّفات. أما تخمين صفات إضافية، فلا شيء غير افتراض. وأكثر من ذلك أن

نخمّن أنه كان أو يكون ثمة في مناطق نائية في المكان وفي أزمنة بعيدة، تجلّ أبدعُ لتلك الصّفات، وصيغةٌ للتسيير أوفق لمثل تلك الفضائل الخيالية. لن يُتاح لنا أبداً أن نصّعّد من الكون، وهو المفعول، إلى جوبيتير (Jupiter) (وهو السّبب) ثمّ أن نهبط إلى أسفل لنستنتج أيّ مفعول جديد من ذلك السّبب، لكأنّ المفاعيل الحاضرة لم تكن وحدها موفية تمام الإيفاء بتلك الصّفات المجيدة التي ننسبها إلى الإله. ولما كانت معرفة السّبب إنما تُشتقُّ فقط من المفعولَ، فلابدّ من ملاءمتهما بعضا إلى بعض، بحيث لا يمكن لأحدهما أبداً أن يحيل على أيّ شيء زائد، أو أن يكون أساساً لأي استنتاج جديد أو استخلاص آخر.

تجدون في الطبيعة ظواهر ما، فتبحثون [لها] عن سبب أو عن فاعل. وتتخيّلون أنّكم قد عثرتم عليه. ثم تهيمون حبّاً بهذا الذي تمخّض عنه دماغكم، حتى يذهب في ظنّكم أنّه من المحال ألاّ يصنع ضرورة ما هو أعظم وأكمل من المشهد الحالي للأشياء الذي يعجّ بالشرّ والفوضى، فتنسون أن هذا العقل النظَراني وأنّ هذه الإرادة الطيبة هما خياليان تماماً، أو أنهما، على الأقل، بدون أيّ أساس عقلي، وأنّه ليس لكم أي مبرر لتنسبوا إليه أيّ خاصية عدا ما ترون مما أظهره في مصنوعاته وخلعه عليها، فلتعملوا، يا أيها الفلاسفة، على أن تتلاءم آلهتكم مع مظاهر الطبيعة الشاهدة، ولا تتجاسروا على أن تفسدوا هذه المظاهر بافتراضاتكم العاسفة، تصنّعا منكم لمطابقتهم لتلك الصفات التي تنسبونها غباء إليهم.

وعندما يعمد رهبان وشعراء تدعمونهم بنفوذكم، يا أيها الأثينيون، فيتحدثون عن عصر ذهبي أو فضي، سابق على راهن الحال من الرذيلة والشقاء، فإنّني أسمعهم بانتباه واحترام. أمّا إذا ما تكلّم فلاسفة يدّعون عدم الاكتراث بالسّلطة، ويدّعون العناية بالعقل،

فإني لا أظهر لهم، والحق يقال، نفس ذلك الإذعان الخضوع، وعين ذلك الاحترام البارّ، فأسأل: من ذا الذي عرج بهم إلى السماوات، وأدخلهم إلى مجالس الآلهة، وفتح لهم كتب المقادير حتى يتجرؤوا فيثبتوا أنّ آلهتهم قد حقّقت أو أنها ستحقّق أي غرض من الأغراض التي تفوق ما ظهر منها فعلاً؟ فإذا ما أخبروا أنهم قد رقوا الدّرجات بالتّدرج في مراتب العقل، وبالقيام باستنتاجات من المفاعيل إلى الأسباب، فإني أصرّ مع ذلك على أنهم قد عضدوا تصعّد العقل بأجنحة الخيال، وإلاّ لما أمكنهم أن يبدّلوا هكذا كيفيةَ استنتاجهم، محاجّين من الأسباب إلى المفاعيل، فمخمّنين أنّ صنعة أبدع من صنعة هذا العالم قد تكون أليق بكائنات لها من الكمال كمثل الآلهة، وناسين أنّه لا مبرر لهم في أن ينسبوا لهذه الكائنات السّماوية أيّ كمال ولا أيّ صفة غير ما يمكن أن يُعثر عليه في هذا العالم الشاهد.

وإنما إلى ذاك يرجع عقم صناعة تعليل مظاهر الشر في الطبيعة، وتنزيه الآلهة، حين يتعين علينا أن نعترف بحقيقة ذلك الشر وتلك الفوضى اللذيْن يعج بهما العالم. يقولون لنا إن عناد المادة والتزام القوانين العامّة، وما إلى ذلك من التعليلات، هي السبب الوحيد الذي كبح قوّه جوبيتار وطيبته، وأجبره على أن يخلق البشر وكلّ المخلوقات ذات الإحساس على هذا القدر من النّقصان ومن الشّقاء، فتبدو هذه الصّفات مسبقاً مسلّمة في أقصى مداها. وضمن هذا الافتراض، فإنّي أقرّ أنّ مثل هذه التّخمينات ربما كانت مقبولة كحلول محتملة لظواهر الشر. ومع ذلك فإني أسأل لـمَ يسلّم بهذه الصّفات، ولـمَ يُنسب إلى السبب صفات غير تلك التي تظهر عينا في المفعول؟ لِمَ نكلّف الدّماغ هذه المشقّة في تبرير مجرى الطبيعة على أساس افتراضات قد تكون، على حدّ ما أعلم، خيالية تماماً، ولا يمكن أن يُعثر لها على أثر في مجرى الطبيعة؟

فلابدّ للفرضيّة الدينيّة إذاً ألاّ تُعتبر إلاّ كمنهج خاصّ في تفسير الظّواهر المرئيّة في الكون: ولكنّه لا يمكن لمن عُرف بوثاقة الاستدلال أن يتجرّأ فيستنتج منها ولو حدثاً واحداً، وأن يغيّر أو يزيد إلى الظّواهر شيئاً، في أيّ جزئية من الجزئيات، فإذا ما اعتقدتَ أنّ ما يظهر من الأشياء يقيم الدّليل على مثل تلك الأسباب، كان لك أن تخرجَ باستنتاج يخصّ وجود هذه الأسباب. وإنّه ليتعيّن أن تُترك لكلّ امرئ في مثل هذه الموضوعات المعقّدة والجليلة، حرّية صوغ الافتراضات والحجج. وإنما ينبغي أن يقف الأمر عند هذا الحدّ. أمّا إن تراجعتَ فانطلقت مما كنت استنتجْتَه من الأسباب لتستخلص أنّه قد وُجد أو سيوجَد، في مجرى الطبيعة، أيّ حدثٍ آخر قد يكون بمثابة الآية الأكمل على صفات مخصوصة، فإنّي سأؤاخذك بأنّك حِدْتَ عن منهج الاستدلال الذي يلحق بهذا الموضوع الرّاهن، وأنّك من غير شكّ قد أضفت شيئاً ما لصفات السّبب، فوق ما يظهر منه في المفعول. و عدا ذلك فإنّه لا يمكنك عن وجاهةٍ وسدادِ رأيٍ أن تُضيف أيّ شيء للمفعول يجعله أليقَ بالسّبب.

وأين الشناعة يا ترى في ذلك المذهب الذي أدرّسه في مدرستي، بل والذي أفحص عنه في حدائقي؟ أو ما الذي تجدونه في هذه المسألة برمّتها مما يمسّ أدنى المساس بمناعة الأخلاق الحميدة، أو بالسّلم والنّظام في المجتمع؟

تقولون إنّي أُنكر [أن يكون ثمّة] عنايةٌ في العالم ومدبّر أعلى له، يسيّر مجرى الأحداث، ويعاقب الأراذل فيحلّ بهم العار والخيبة، ويجازي الأفاضل فيهبهم المجد والنّجاح في كلّ مساعيهم. ولكنّه من الأكيد أنّي لا أنكر مجرى الأحداث في حدّ ذاته، وهو مجرى متاحٌ لكلّ فحص وتحقيق. بل إني أعترف أنّ الفضيلة، في نظام الأشياء الحالي، إنما يرافقها من سكينة العقل أكثرُ مما يرافق

الرذيلة، وأنها تلاقي من النّاس القبول الأحسن. وإنّه لعلى بال مني أنّ الصداقة هي بحسب ما تشهد به التجربة السابقة للإنسانية أكبر مسرّات الحياة الإنسانية، وأنّ الاعتدال هو مصدر الطمأنينة والسعادة الوحيد. وأنا لا أتردد أبداً ما بين حياة تجري على الفضيلة وحياة تجري على الرذيلة، بل أعي بأنه، عند كل عقل رصين، فإنّ كل خير إنما يكون من جانب الأولى، فما الذي يمكنكم أن تضيفوه إذا ما سلمنا لكم بكل افتراضاتكم وكل استدلالاتكم؟ صحيح أنّكم تقولون لي إنّ هذا النظام الذي في الأشياء إنما يصدر عن عقل وحكمة، ولكن أيّاً يكن ذلك المصدر، فإن النظام نفسه، [هذا النظام] الذي إليه ترجع سعادتنا أو يعود شقاؤنا، وبالتالي سلوكُنا وأسلوبنا في الحياة، يظل هو هو. يظلّ متاحا لي، كما هو متاح لكم، أن أضبط سلوكي بواسطة تجربتي لماضي الأحداث، فإذا ما أقررتم أنّي إذا ما سلّمت بعناية إلهية وبعدالة توزيعية عليا في الكون، يكون عليّ أن أنتظر، وراء المجرى العادي للأحداث، جزاء أخصّ للخير، وعقاباً أخصّ للشر، فإني واجد هنا عين المغالطة التي كنت من قبلُ اجتهدت في رصدها. تظلون تتخيلون أنّنا متى سلّمنا بهذا الوجود الإلهي الذي تنافحون من أجله بكلّ صلابة، جاز لكم أن تستنتجوا منه النتائج بكلّ أمان، وأن تضيفُوا إلى ما جرّبتم من نظام الطبيعة مزيداً تستدلّون عليه من الصّفات التي تنسبونها إلى آلهتكم، فلا يظهر أنكم تتذكرون أنّ كلّ استدلالاتكم في هذا الموضوع لا تؤخذ إلا [انتقالاً] من المفعولات إلى الأسباب، وأنّ كلّ حجّة مستنتجة من الأسباب إلى المفاعيل، لابدّ أن تكون بالضرورة سفسطة غليظة، مادام من المحال عليكم أن تعرفوا أيّ شيء عن السّبب، خلا ما كنتم من قبل اكتشفتموه بالكلّية في المفعول، لا ما استنتجتموه.

ولكن ما عسى أن يفكّر الفيلسوفُ في أصحاب هذه الاستدلالات التي لا طائل من ورائها، ممّن يعمدون، عوضاً من النّظر إلى المشهد الحالي للأشياء موضوعاً وحيداً لتأمّلهم، إلى أن يقلبوا مجرى الطبيعة بكامله، فيجعلوا من هذه الحياة مجرّد ممرّ إلى شيء أبعد منها، ورواقاً يؤدي إلى بناية أكبر، بعيدة الاختلاف، ومقدّمة لا تصلح إلا للتّمهيد للمسرحية ولإضفاء مزيد الأناقة واللّياقة عليها. ومن أين تظنّون أنّ مثل هؤلاء الفلاسفة يستطيعون أن يشتقُّوا فكرتهم عن الآلهة؟ من محض اختراعهم وخيالهم بلا شك. ذلك أنهم لو اشتقُّوها من الظّواهر الحاليّة، لما أشارت أبداً إلى أبعد منها، بل لكان عليها أن تطابق تلك الظواهر مطابقةً. أنّه قد يجوز أن تكون للآلهة صفات لم نرها تمارسها أبداً، وأنه قد تسوسها مبادئ للفعل لا يمكننا اكتشاف صحتها، فكلّ ذلك مما لا مانع من التسليم به طوعاً. ومع ذلك فليس هذا إلا مجرد إمكان وافتراض. ولا يمكننا أبداً أن نكون محقين في استنتاج أي صفات ولا أي مبادئ للفعل في هذه الآلهة، إلا بقدر ما نعرف أنها [صفات ومبادئ] مورست وصحّت.

هل ثمة أي علامات على عدالة توزيعية في العالم؟ لئن أنتم أجبتم بنعم، استنتجت أنا أنه مادام العدل هاهنا يمارس، فقد صحّ. أما إن أنتم أجبتم بلا، استنتجت أنه لا حقَّ لكم في أن تنسبوا العدل، بمعناه الذي نعينه له، إلى الآلهة. ولئن أنتم وقفتم في الوسط بين الإيجاب والسلب، فقلتم إنّ العدل الإلهي يمارس الآن جزئيّاً، لا في كلّية مداه، أجبت أنه لا يحقّ لكم أن تنسبوا إليه أي مدى مخصوص، إلا بقدر ما ترون، الآن، أنه يمارس.

وهكذا يا أيها الأثينيّون، أُنهي بسرعةٍ مُشاجرتي مع خصومي، فمجرى الطبيعة مطروحٌ أمام تأمّلي كما هو مطروحٌ أمام تأمّلهم. وإنّ

تسلسل الأحداث المجرَّبة لهو المعيار الكبير الذي نعدِّل عليه جميعاً سلوكنا. لا شيء غير ذاك يمكننا الاستنجاد به، لا في ساحة الوغى ولا في المجلس. ولا شيء غير ذاك يجب أن يُسمع عنه أبداً، لا في المدرسة ولا في الدّير المحصّن. وعبثاً ما قد يخترق ذهنُنا المحدود هذه الحدود التي لشدّ ما تضيق عن خيالنا المغرور، فعندما نحتجّ بمجرى الطبيعة ونستنتج [وجود] سبب عاقل مخصوص، وَهَبَ الكونَ نظامَه في البدء ولا يزال يحفظه فيه، فإنّنا نتبنى مبدأ هو غيرُ يقيني وغير ذي جدوى في الآن نفسه. هو غير يقيني لأنّ الموضوع قائم في كلّيته وراء مدى التجربة الإنسانية. وهو غير ذي جدوى، لأن معرفتنا بهذا السّبب لما كانت مشتقّةً كلَّها من [مشاهدتنا لـ] مجرى الطبيعة، فإنّه لا يمكننا البتّة، بحسب قواعد الاستدلال السّليم، أن نرجع من السّبب بأيّ استنتاج جديد، [ولا يمكننا البتة] أن نضيف إلى ما اعتدناه وخبرناه في مجرى الطبيعة ما به نقيم أي مبادئ جديدة للسيرة والسلوك.

(ولما رأيت أنه قد أنهى خطبته العصماء قلت) إني ألاحظ أنّك لم تغادر صنعة الديماغوجيين القدامى، وأنّك كما كنت تستحبّ أن تجعلني أمثّل الجمهور، فقد كنت تتملّقني متوسّلا باعتناق عين تلك المبادئ التي تعرف أني ظللت دوماً أعبّر عن تعلّق خاص بها. ولكنّي إذا ما سلّمتُ لك [بل أعتقد أنّه ينبغي لك] أن تجعل من التّجربة المعيارَ الوحيد لحكمنا في هذه المسألة وفي كلّ مسائل الوقائع الأخرى، فإنّي، بناء على عين عين تلك التجربة التي تنادي بها، لا أشك أبداً في أنه يمكن دحض هذا الاستدلال الذي جعلته على لسان أبيقور. أفلا يمكنك لو أنّك، على سبيل المثال، رأيتَ بنايةً قد انتصف بناؤُها، وأحاطت بها أكداسُ الآجر، والحجارة والملاط، وجميعُ أدوات البناء، أن تستنتجَ من الأثر أنّه كان من عمل التّصميم

والاصطناع لغاية؟ ثمّ ألا يمكنُك أن تعود ثانية من هذا السبب المستنتَج، فتستنتجَ بعض ما تُضيفه إلى الأثر، وتستخلصَ أنّ البناية ستكتمل عمّا قريب، وأنها ستزدان بكلّ التّحسينات اللاّحقة التي ستُدخلها عليها الصّناعةُ. ولو لمحت على حافة البحر أثر قدم بشرية، لاستخلصتَ أنّ إنساناً قد مرّ من هناك، وأنه قد خلّف آثار القدم الأخرى كذلك، مهما عفّتها حبّات الرّمل المتدافعة، وطمستها غمرات المياه المتتابعة، فلمَ ترفضُ إذاً قبول المنهج عينه في الاستدلال على نظام الطبيعة؟ لا تعتبرِ العالم وهذه الحياة الجارية إلا كالبناية التي لم تكتمل، فيمكنَك أن تستنتج من ذلك عقلاً أرقى؛ ولم لا يجوز لك ساعتَها بناءً على هذا العقل الأرقى الذي لا يمكن أن يترك أي شيء ناقصاً، أن تستنتج رسماً أو مخططاً أكمل، سيتحقّق على بُعدٍ ما من المكان أو الزّمان؟ أفليست هذه الطرائق الاستدلالية متماثلة تمام التماثل؟ وبأي التعلات يمكنك قبول الواحدة حين ترفض الأخرى؟

وأجابَ: إنّ الاختلاف الذي لا حدّ له بين الموضوعات هو أساس كاف للاختلاف الذي في استنتاجاتي، فإنّ الأمر في أعمال الصناعة والحيلة الإنسانيتين أنّه يمكن تجويز التقدم من المفعول إلى السبب، ثم التراجع إلى السبب لإقامة استنتاجات جديدة تخص المفعول، والفحص عن التغيرات التي قد تكون لحقته أو التي يظل من الجائز أنها تلحقه. ولكن ما أساس هذه الطريقة الاستدلالية؟ إنّه بكل وضوح ما يلي: أنّ الإنسان كائن (Being) نعرفه بالتجربة، دوافعه وأغراضه مألوفة لنا، وبين مشاريعه ونوازعه ترابط وتماسك طبقاً للقوانين التي وضعتها الطبيعة لسياسة مثل هذا المخلوق، فمتى وجدنا إذاً أنّ أيَّ عمل قد نتج عن مهارة الإنسان وحذقه، استطعنا، بما ألفنا من طبيعة [هذا] الحيّ، أن نرسُم مئة استنتاج حول ما يجوز

أن يُتوقَّع منه، بحيث تكون كلّ هذه الاستنتاجات قائمة على أساس التّجربة والملاحظة. ولكنّنا لو كنّا لا نعرف الإنسان إلا من مفرد العمل أو المنتوج الذي نفحصه، لاستحال علينا الحجاج على هذا النّحو، لأنّ معرفتنا بكلّ الصّفات التي ننسبها إليه، لـمّا كانت في هذه الحال مشتقّة من [ذلك] المنتوج، فإنّه يكون من المحال على تلك الصفات أن تشير إلى أيّ شيء أبعد منها، أو أن تكون أساساً لأيّ استنتاج جديد، فأثرُ القدم في الرّمل إذا ما نظرنا إليه مفرداً، لا يمكنه أن يدلّ إلاّ على أنّه قد تعلّق [بتلك القدم] شكل أنتج ذلك الأثر. ولكنّ أثر قدم بشريةٍ إنما يدلّ كذلك، بناء على تجربتنا الأخرى، أنّه كان ثمة بلا شكّ قدم أخرى قد خلّفت أثرها ولو أنه أثر محاه الزمان ومحته عوارض أخرى. هاهنا نصعد من الأثر إلى السبب، ثم ننزل من جديد من السبب، فنستنتج في الأثَر تغيراتٍ. ولكنّنا لا نواصل هاهنا نفس السلسلة من الاستدلالات البسيطة، فلولا أنّ في حوزتنا في هذه الحال مئة تجربة أخرى ومئة ملاحظة حول الشّكل المعتاد لهذا النّوع من الحيوان وحول قوائمه لكان مثل هذا المنهج في الحجاج مغالطاً وسفسطائياً.

ولكنّ الأمر ليس هو هو مع الاستدلالات التي تنطلق من عمل الطبيعة. فإن الله معروف لنا بمصنوعاته فقط، وهو موجود أحدٌ في الكون، ليس متضمّناً تحت أيّ نوع ولا أيّ جنس يمكننا من خلال مماثلته بما خبرناه فيه من الصّفات أو الكيفيّات أن نستنتج فيه هو أيّ صفة أو أي كيفية، فكما يظهر في الكون من الحكمة والخير، نستنتج نحن الحكمة والخير. وكما يظهر فيه من هذين الكمالين بدرجة مخصوصة، نستنتج نحن درجة مخصوصة منهما، على قدر عين الأثر الذي نتفحص، فأما ما زاد عن ذلك من الصفات أو من درجاتها، فلا يجوز لنا أبداً أن نستنتجه ولا أن نفترضه بأيّ قاعدةٍ من قواعد الاستدلال القويم. وبيّن أنّه من المحال علينا، من دون جواز

مثل هذا الافتراض، أن نستخلص من السّبب حجّة أو أن نستنتج أيّ تغيّر في المفعول، زاد عمّا وقع مباشرة تحت ملاحظتنا. إنّ أي مزيد من الخير صادرٍ عن هذا الموجود، لابدّ أن يدلّ على درجة أكبر من الخير. وإن أي مزيد من الحياد في توزيع الجزاءات والعقابات لابدّ أن يصدر عن اعتبار أكبر للعدل والإنصاف، فكلّما افترضنا ازدياداً في أعمال الطبيعة أضفنا إلى صفات بارئ الطبيعة. ولما كان ذلك أمرا لا تسنده أي حجة ولا أي دليل، فإنه لا يمكن اعتباره إلا مجرد تخمين وافتراض[4].

إنّ المصدر الكبير لخطئنا في هذا الموضوع، ولما لا حدّ له من خلاعة تخميننا التي لا نبالي بها، هو أنّنا نعتبر أنفسنا، ضمنيّاً، كما لو كنّا في مكان الموجود الأعلى، وننتهي إلى أنّه سيكون له في كلّ مرّة عين السّلوك العاقل والجدير الذي كنّا سنسير عليه، لو كنّا مكانه. ولكن، بالإضافة إلى كون مجرى الطبيعة العادي قد يقنعنا بأنّ

(4) وعموماً فإنه يمكننا، في ما أعتقد، أن نقيم قاعدة عامة أنه إذا لم يكن سبب ما معروفاً إلا بمفاعيله الخاصة، فإنه يكون من المحال ضرورةً استنتاجُ أيّ مفاعيل جديدة من ذلك السبب: مادامت الخاصيات المطلوبة لإنتاج هذه المفاعيل الجديدة ولإنتاج تلك المفاعيل الأولى في آن، يلزمها ضرورةً أن تكون مختلفة أو أقوى تأثيراً أو أن يكون عملها أكثر امتداداً من الخاصيات التي ابتدأت فأحدثت مجرّد المفعول الذي إنما منه فقط نفترض أن السبب أصبح معلوماً لنا. فلا يمكن أبداً، والحالة تلك، أن يحق لنا افتراض وجود هذه الخاصيات. أما أن نقول إن المفاعيل الجديدة حادثة فقط عن استرسال نفس الفاعلية التي نعرفها بعدُ من المفاعيل الأولى، فذلك لا يزيح الصعوبة. ذلك أننا حتى لو قبلنا بذلك [وهو أمر يندر أن يكون كذلك]، فإن الفاعلية الشبيهة [وهي شبيهة فقط، إذ لا يمكن بحال أن تكون هي هي] في عين تواصلها وعملها في حيّز آخر من الزمان والمكان، إنما هي افتراض عاسف، ولعله لا يمكننا أن نكتشف لها أي أثر في المفاعيل التي إنما يصدر عنها أصل معرفتنا بالسبب. إن السبب الذي نستنتجه من المفعول المعروف لنا، إذا كان متناسباً تمام التناسب مع ذلك المفعول [وهو ما ينبغي له] لا يمكنه أبداً أن يملك أي خاصية يمكن أن نستنتج منها مفاعيل جديدة أو مختلفة.

كل شيء يكاد يكون مُسيَّرا وفق مبادئ وقواعد تختلف كثيراً عن تلك التي لنا، بالإضافة إلى ذلك، فلابدّ أن يظهر بجلاء أنّه من المناقض لجميع قواعد التّماثل أن يعمد المرء إلى الانطلاق من نيات النّاس ومشاريعهم، [ليصل] إلى النيات والمشاريع التي لموجود يختلف عنهم كل اختلاف ويتعالى عليهم كل تعال. ذلك أنّ التجربة دلّت على أنّه ثمة في الطبيعة الإنسانية من التّماسك في القصود والميول، بحيث إنّنا إذا ما اكتشفنا قصد امرئ ما من حدثٍ ما، كان من المعقول في الغالب أن نستنتج بواسطة التجربة قصداً آخر، وأن نرسم سلسلة طويلة من النتائج التي تخصّ ماضي سلوكه أو مستقبله. ولكنّ هذه الطريقة في الاستدلال لا يمكن أن يكون لها محل من الإعراب عندما يتعلق الأمر بموجود على هذا القدر من النّأْي والاستغلاق عن الفهم، موجودٍ لا يطيق من المماثلة مع أيّ موجود آخر في الكون إلا أقلّ من مماثلة [ضياء] الشمس لنور الشمعة، ولا يجلي نفسه إلا ببعض الآثار أو الملامح الذاوية التي لا يحقّ لنا بعدها أن ننسب إليه أيّ صفة ولا أيّ كمال، فما نتخيل أنه كمال أرقى قد يكون في الحقيقة نقصاً. وهبْه كان كمالاً حقيقيّاً، فإنّه لا يكون لإسناد ذلك الكمال إلى الموجود الأعلى حين لا يظهر ظهوراً فعلياً وتامّاً في أعماله، إلاّ رائحة الإطراء والمديح، أكثر من رائحة الاستدلال الصحيح والفلسفة السّليمة، فكلُّ ما في العالم من الفلسفة، وكلُّ ما فيه من الدّين، وليس الدّين إلا ضرباً من ضروب الفلسفة، لا يمكنهما أن يحملانا إلى أبعد من المجرى العادي للتّجربة، ولا أن يعطيانا من قواعد السّيرة والسّلوك ما يختلف عن تلك القواعد التي تزوّدنا بها تأمّلات الحياة اليوميّة. وليس ثمة من ظاهرة جديدة يمكن استنباطها من الفرضيّة الدّينية، ولا من حدث يمكن التكهّن به أو الإنباء عنه. كما لا يمكن أن ننتظر أو أن نتهيّب أيّ جزاء أو عقاب، زاد عمّا نعرفه من قبلُ بالممارسة والتّجربة. لذلك سيظلّ يبدو تقريظي

لأبيقور متيناً ومقنعاً، ولا يكون للمصالح السياسية للمجتمع أي ارتباط بالمشاجرات الفلسفية [الدائرة] حول الميتافيزيقا والدّين.

فأجبت: لايزال ثمة ظرف يبدو أنك قد أغفلته. ومع أنّه قد يكون عليّ أن أسلّم بمقدّماتك، فلابدّ لي من إنكار نتيجتك. إنّك إذ تنتهي إلى أنّ النظريات والاستدلالات الدينية لا تستطيع أن يكون لها أي تأثير في الحياة، لأنه لا ينبغي أن يكون لها أي تأثير، لا تراعي أنّ النّاس لا يبنون استدلالاتهم على نفس النحو الذي تستدلّ به أنت، وإنما يقيمون كثيراً من استنتاجاتهم على الاعتقاد في وجود إلهي، ويفترضون أنّ اللّـه سيسلّط العقاب على الرذيلة، ويهب الجزاء للفضيلة، في ما وراء ما يظهر ضمن ما درج عليه مجرى الطبيعة. وليست العبرة بمعرفة ما إذا كان هذا الاستدلال الذي لهم صحيحاً أو غير صحيح، فإنّ تأثيره في حياتهم وفي سيرتهم يظلّ بالضرورة هو هو. وعلى حدّ علمي، فقد يكون أولئك الذين يحاولون تبصيرهم بمثل تلك الأحكام المسبّقة، ماهرين في فنون الاستدلال، ولكني لا أستطيع أن أعدَّهم مواطنين وسياسيين صالحين، مادامو يحرّرون النّاس من بعض ما يكبح أهواءهم فيزينون خرق قوانين المجتمع ويجعلونه [يبدو لهم] من بعض الوجوه خرقاً مأموناً.

وبعد كلّ هذا، فقد أقبلُ استنتاجك العامّ لصالح الحرّية، وإن كنت أؤسّسه على مقدمات مختلفة عن تلك التي تجتهد في تأسيسه عليها. أعتقد أنّه ينبغي للدّولة أن تتسامح مع كل مبدأ من مبادئ الفلسفة، فليس ثمة أي مثال عن أي حكومة ضيَّقَ على مصالحها السّياسية مثلُ هذا التّسامح، فأنت لا تجد عند الفلاسفة حماسةً، ونظرياتهم ليست كثيرة الإغراء للجمهور، ولا يمكن أن نضع على استدلالاتهم قيداً من القيود إلا كان بالضرورة خطير النتائج على العلوم، وحتى على الدّولة، بتعبيد الطّريق أمام الاضطهاد والقمع،

في مسائل ينشغل بها عامّة النّاس أكبر انشغال، ويهتمون بها أشد اهتمام.

وتابعت قائلاً: إنه يعرض لي في ما يتّصل بغرضك الرئيسي صعوبة سأقتصر على طرحها عليك دونما إلحاح، مخافة أن تأخذنا إلى استدلالات لا قبل لنا بلطف طبيعتها ورهافتها. وباختصار فإنّي شديد الشّك في أن يكون السّبب قابلاً لأن يُعرف بمفعوله فقط [مثلما ظللتَ تفترض طوال حديثك]، أو أن يكون من فرادة الطبيعة وخاصتها بحيث لا يكون له أي تناظر أو شبه مع أي سبب آخر أو موضوع وقع أبداً تحت ملاحظتنا، فإنما متى وَجدنا أنّ نوعين من الموضوعات هما قارّا الاقتران، أمكننا، ساعتها فقط، أن نستنتج أحدهما من الآخر. أما إذا عرض لنا مفعول، وكان فريداً فرادة، وكان غير قابل لأن يُضمَّن تحت أيّ نوع معروف، فإنّي لا أرى أنّه يمكننا أبداً أن نصوغ أي تخمين أو استنتاج عن سببه، فإذا كانت التّجربة والملاحظة والتّماثل هي فعلاً أدلّتنا (Guides) الوحيدة التي يمكننا بحكمة أن نتّبعها في استنتاجات من هذه الطبيعة، تعين على السّبب والمفعول أن يكون فيهما تماثل وشبه مع مفاعيل وأسباب أخرى نحن نعرفها، وكنا قد وجدنا أنها في كثير من الأحوال مقترنة بينها. سأترك الأمر لفكرك يواصل [النظر في] استتباعات هذا المبدأ. وسأكتفي بأن ألاحظَ أنّه لمّا كان خصومُ أبيقور يفترضون دوماً الكونَ، بما هو مفعولٌ فريد ومنقطع النظير، دليلاً على [وجود] إله هو أيضاً سببٌ لا يقل فرادة وانقطاع نظير، فإن استدلالاتك حول هذا الافتراض تبدو على الأقل جديرة بانتباهنا. إني أقرّ بأنّه من الصّعب أن نرجع أبداً من السّبب إلى المفعول، وأن نفكّر انطلاقاً من فكرتنا عن السب فنستنتج أي تغير يلحق المفعول، أو أي زيادة تضاف إليه.

الفصل الثاني عشر
في الفلسفة الأكاديمية أو الريبية

القسم الأول

ليس ثمّة من الاستدلالات الفلسفية حول أيّ موضوع من الموضوعات ما يفوق عددُه عدد تلك التي تبرهن على وجود إله، وتدحض مغالطات الملحدين. ومع ذلك فإنّ أشدّ الفلاسفة تديُّناً لا يزالون يختصمون ما إذا كان يمكن أن يبلغ أيٌّ من النّاس من العمى ما يجعله يصير ملحداً نظرياً. كيف يمكننا أن نوفّق بين هذه التناقضات؟ إنّ الفرسان المغامرين الذين كانوا يجوبون البراري ليطهّروا الأرض من الأغوال والعماليق، لم يكونوا يشكون أدنى شك في وجود هذه الوحوش الأماسيخ.

إنّ الريبي عدوّ آخر للدّين، يستفزّ بطبعه سخط كلّ اللاهوتيين، وكلّ الفلاسفة القانتين، ولو أنّه من المؤكّد أن لا أحد من النّاس صادف أبداً مثل هذا المخلوق العبثي، أو تجادل مع إنسان لم يكن له رأيٌ أو مبدأ يخصّ أيّ موضوع من الموضوعات، سواء في العمل أو في النّظر. ويعطي ذلك سؤالاً طبيعيّاً جداً: ما المراد بالريبي؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نذهب بهذين المبدأين الفلسفيين للشك وعدم اليقين.

ثمة نوعٌ من الرّيبيّة سابقٌ على كلّ درس وعلى كلّ فلسفة، كان طبَعه [في الأنفس] ديكارت وغيره، واقياً لا يُغلب ضدّ الخطأ والحكم المتسرّع. وهو يدعو إلى نوع من الشكّ الكلّي لا في جميع آرائنا ومبادئنا السّابقة فقط، وإنما أيضاً في عين ملكاتنا، إذ ينبغي، على ما يقولون، أن نتأكّد من صدقيتها، بتسلسل من الاستدلال نستنتجه من مبدأ أصليّ لا يمكن أن يكون مغالطاً ولا مخادعاً. غير أنّه، من جهة، ليس ثمّةَ مثلُ هذا المبدأ الأصليِّ الذي له رئاسةٌ على ما سواه من المبادئ الواضحة بذاتها والمقنعة. وإن هو وُجد، فهل يمكننا أن نتقدم خطوة واحدة من بعده إلا باستعمال عين تلك الملكات التي يُفترض أننا نرتاب منها من قبلُ؟ فالشكُّ الدّيكارتي إذاً، حتى لو فرضناه شكّاً يمكن لمخلوق بشريّ أن يدركه، وما هو في الحقيقة كذلك إطلاقا، يظلّ شكّاً ميؤوساً منه، وليس ثمة من استدلال يمكن أن يبلغ بنا إلى حال من التأكّد والاقتناع حول أي موضوع من الموضوعات.

ومع ذلك فلابدّ من الاعتراف بأنّ هذا النّوع من الريبيّة، إذا ما جعلناه أكثر اعتدالاً، جاز أن يُفهم فهما معقولاً جدّاً، وكان تمهيداً ضرورياً لدراسة الفلسفة، من جهة ما يضمن لأحكامنا حياداً حقيقياً، ويفطم فكرنا عن كل تلك الأحكام المسبقة التي قد تكون أترعتنا بها تربيتنا أو آراؤنا المتسرعة، فأن ننطلق من مبادئ واضحة وبينة بذاتها، وأن نتقدم بخطى حذرة وواثقة، وأن نواظب على مراجعة استنتاجاتنا، فتلك وسائل، لئن كنّا لا نحقّق بها في أنساقنا غير تقدّم وئيد ومحدود، إلا أنّها المناهج الوحيدة التي يمكننا أن نأمل بواسطتها بلوغ الحقيقة، وإدراك الثبات واليقين لتحديداتنا.

وثمة نوع آخر من الرّيبية لاحقٌ على العلم والبحث، حيث يُفترض أنّ الناس يكونون قد اكتشفوا إمّا مطلق الوهم الذي في

ملكاتهم الذهنية، أو عدم قدرة تلك الملكات على أن تستقرّ على أي رأيٍ ثابت في أيّ موضوع من موضوعات النّظر الغريبة تلك التي يندبونها للتفكير فيها عادة. بل إنّ حواسّنا ذاتها لمعرّضةٌ للنّقاش عند رهط من الفلاسفة، مثلما أنّ قواعد الحياة الجارية معرّضةٌ لعين ما تتعرّض له من الشكّ أعمق مبادئ الميتافيزيقا والثيولوجيا. وكما يعرُض أن نجد هذه المذاهب الغريبة [إذا صحّ اعتبارُها مذاهب] لدى بعض الفلاسفة وأن نجد دحوضها لدى الكثيرين من غيرهم، فمن الطبيعي أن تثير [تلك المذاهب] فضولنا، وأن تجعلنا نحقّق الحجج التي قد تقوم عليها.

وليس بي من حاجة لأن أعود فأؤكّد على أكثر ما يستعمله الريبيون في كل الأزمنة من المقالات المكرورة ضد بداهة الحواس، كمثل ما يشتقونه منها في غير ما مرّة من نقص الأعضاء ووهيها، نحو ما يظهر من انكسار المجداف [إذا نظرت إليه] في الماء، واختلاف مظاهر الأشياء بحسب اختلاف مسافاتها [منّا]، وتضاعف ما يتراءى من الصور للعين إذا ما ضغطنا عليها، وكثير من المظاهر الأخرى التي من هذا القبيل. وفي الحقيقة فإن هذه المقالات الريبية لا تفي بأكثر من التدليل على أنّ الحواسّ لا يمكن أن يوثق بها ثقة عمياء، وأنه إنما يتعين علينا أن نستدرك بداهتها بالعقل و[أن نستصلحها] باعتبارات مأخوذة من طبيعة الوسط، ومسافة الشيء ووضع العضو [الحاس]، فنجعلها ضمن دائرتها هي هي معايير الصواب والخطأ. و[لكن] ثمة حجج أعمق من هذه ضد الحواس، لا تقبل مثل هذا الحل السهل.

يبدو من البديهي أنّ النّاس تحملهم غريزة طبيعيّة، أو حكم مسبّق طبيعي، على الثّقة في حواسّهم، وأنّنا، بدون أيّ استدلال، بل ربما حتى قبل استخدام العقل، نفترض دوماً كوناً خارجيّاً لا

يحتاج [في وجوده] لإدراكنا، وإنما هو كون، لئن غبنا نحن، وغاب كلّ مخلوق محسوس، أو انعدمنا، لكان [هو] مع ذلك موجوداً. إنّ المخلوقات الحيوانية هي نفسها محكومة بمثل هذا التصور، وهي تحافظ على اعتقادها هذا في [وجود] أشياء خارجية، ضمن كلّ ما تفكّر فيه، وكلّ ما تنويه، وكلّ ما تفعله.

ويبدو من البديهيّ كذلك أنّ الناس عندما يتّبعون هذه الغريزة الطبيعية العمياء الجارفة، فإنهم يفترضون دوماً أنّ الصور التي تقدّمها لهم حواسهم هي هي الموضوعات الخارجية، ولا يساورهم التظنن أبداً بأن تلك [الصور] ليست إلا تمثّلات لهذه [الحواسّ]. إننا نعتقد أن هذه المائدة التي نراها بيضاء، ونلمسها صلبة، هي موجودة بصرف النظر عن إدراكنا الحسي، وأنها شيء [موجود] خارج ذهننا الذي يدركها، فحضورنا لا يخلع عليها الوجود، وغيابنا لا يلغيه. إنها تحفظ وجودها وجوداً ثابتاً وكاملاً، ومستقلا عن وضع الكائنات العاقلة التي تدركه بالحس أو تعتبره بالنظر.

ولكنّ هذا الرأي الكلّي والبدئيّ الذي عليه كلّ الناس سرعان ما يتهافت أمام أخفّ الفلسفات التي تعلّمنا أن لا شيء يمكنه أن يكون حاضراً في الذّهن إلا صورةٌ أو إدراكٌ حسي، وأنّ الحواس ما هي إلا الكُوّاتُ التي تُستدرج منها تلك الصور، دون أن يكون لها أن تحدث أي تفاعل بين الذهن والموضوع، فالمائدة التي نرى، إنما تتضاءل لنا على قدر ما نبتعد عنها: ولكنّ المائدة الحقيقية التي توجد مستقلةً عنا، لا يلحقها أي تغيير، فهي لم تكن إذاً إلا صورتها التي كانت حاضرة في الذهن. تلك هي اقتضاءات العقل البديهية، وليس من إنسان عاقل، يشكّ أبداً في أنّ الوجودات التي نعتبرُ إذ نقول «هذا البيت» و«هاتيك الشجرة» ليست إلا إدراكات حسّيّة في الذهن، ونسخاً تطفو [على السطح] أو تمثّلات لوجودات أخرى تظلّ ثابتة ومستقلّة.

فعند هذا الحدّ إذاً، يُلزمنا الاستدلالُ بمناقضة الغرائز الطبيعية الأولى ومفارقتها، واعتناق نسق جديد حول بداهة حواسّنا. ولكنّ الفلسفة إنما تجد نفسها هاهنا في أقصى الحرج لدى تبرير هذا النّسق الجديد، ولدى تصدّيها لاعتراضات الريبيّين الماكرة. إنها لا تستطيع أن تظلّ تدافعُ عن غريزة طبيعيّة لا تخطئ ولا تقاوَم، فتلك غريزة قادتنا إلى نسق آخر تبيّن أنّه خطّاء مخطئ. ثم إنّ تبرير هذا النّسق الفلسفي المزعوم، بتسلسل حجاجيّ واضح ومقنع، أو حتى بأيّ شِبْه حجّة، هو أمرٌ يتجاوز مقدورَ الطّاقة البشرية برمّتها.

وبأيّ الحجج يمكن للمرء أن يستدلّ على أنّ إدراكات الذّهن لابدّ أن تكون راجعة إلى موضوعات خارجية، مختلفة تمام الاختلاف عنها، مع كونها تشبهها [إذا كان هذا ممكنا] وأنها لا يمكن أن تصدر عن فاعليّة الذّهن نفسه ولا أن تتولّد عن إيحاء عقلٍ محجوب وغير معروف، أو عن أي سبب آخر أكثر خفاء عنا؟ فممّا يُعترفُ به أنّ الكثيرَ من هذه الإدراكات، مثلما هو الحال في الأحلام والجنون وغيرهما من الاضطرابات، لا يصدر في الحقيقة عن أيّ شيء خارجيّ. وليس أشدّ استغلاقاً على التّفسير من الكيفيّة التي [يفترضُ أن] يفعل بها الجسد في الذّهن بحيث ينقل صورة من نفسه إلى جوهر يفترض أنه من طبيعة شديدة الاختلاف بل والتناقض معه.

إنّ معرفة مدى ما تكون إدراكاتُ الحواسّ صادرةً عن موضوعاتٍ خارجيةٍ تشبهها، هي مسألة تجربة: إذ ما الذي سيتحدد به [جواب] هذا السؤال؟ التجربة، لا محالة، كشأن كل الأسئلة الأخرى التي من هذا القبيل. ولكنّ التجربة هاهنا تظلّ خرساء ولا مناص لها من ذلك، فالذهن لا يستحضر أبداً غير الإدراكات، ولعله لا يقدر على بلوغ أي تجربة لارتباط تلك الإدراكات بالموضوعات، فليس لافتراض مثل هذا الارتباط، في الاستدلال، إذاً، أي أساس.

إنّ اللّجوء إلى صدقية الموجود الأسمى من أجل البرهنة على صدقيّة حواسّنا، لهو بالتأكيد مداورةٌ مفاجئة مباغتة، فلو كانت لصدقيته أيُّ علاقة بهذا الأمر أصلاً، لكانت حواسّنا معصومةً تماماً، مادام من المحال أن يخدعنا. وفضلاً عن ذلك، فإنّا إذا وضعنا العالم الخارجي موضع السؤال، تعذر علينا أن نجد الحجج التي يمكننا البرهنة بها على وجود هذا الموجود أو على أي من صفاته.

تلك إذا مسألةٌ ستكون فيها الغلبة دائما للرّيبيّين الأبعد غوراً والأكثر فلسفة، إذ يجتهدون في إدخال شكّ شامل في كلّ موضوعات المعرفة والبحث الإنسانيّين. قد يقولون: «أتراكم تتّبعون الغرائز والميول الطبيعية حين تثبتون صدقيّة الحواسّ؟ ولكنّ ذلك يقودكم إلى الاعتقاد بأنّ عين الإدراك أو أنّ عين الصورة الحسّية هي هي الموضوع الخارجيّ. أم تراكم تتنصّلون من هذا المبدأ لتعتنقوا موقفاً أكثر عقلانية منه وأنّ الإدراكات ليست إلاّ تمثلات لشيء خارجي ما، فتتجرّدون هاهنا من ميولكم الطبيعية ومن أوضح ما تجدونه من إحساسكم، ولا تقدرون مع كل ذلك أن تُرضُوا عقلكم الذي لا يمكنه أبداً أن يجد في التّجربة أيَّ حجّة مقنعة يستدلُّ بها على أنّ الإدراكات مرتبطة بأي موضوعات خارجيّة.

وثمّة مسألةٌ ريبيةٌ أخرى مماثلةٌ، مأخوذةٌ من أعمق الفلسفات، لعلّها تستحقّ انتباهنا إذا ما لزمنا أن نغوص إلى مثل هذه الأعماق للكشف عن الحجج والاستدلالات التي تكاد لا تخدم أيّ غرض جدّي، فممّا يسلّم به الباحثون الحديثون تسليماً كلّياً، أنّ كلّ ما للموضوعات من الكيفيّات الحسّية التي من قبيل الخشونة والليونة والحرارة والبرودة والبياض والسّواد وهلمّ جرّاً، هي مطلقا كيفيّات ثوان، وأنها لا توجد في الموضوعات في حدّ ذاتها، بل هي إدراكات للذّهن ليس لها أي أنموذج أصلي أو منوال تمثّله، فمتى

جوّزنا ذلك بالنّظر إلى الكيفيّات الثواني، لزمنا تجويزُه كذلك بالنظر إلى ما يُزعم من الكيفيّات الأولى [أعني] الامتداد والمتانة، ولم يعد لهذه ما يؤهّلها لهذه التّسمية أكثر من تلك، ففكرة الامتداد مكتسبة في كلّيتها من حاستي البصر واللمس، وإذا كانت كلّ الكيفيّات التي تدركها الحواسّ موجودة في الذّهن لا في الموضوع، لزم أن يمسّ هذا الاستنتاج عينُه فكرةَ الامتداد التي تخضع في كليتها للأفكار الحسية أو أفكار الكيفيات الثواني. وليس ينجينا من هذا الاستنتاج إلا الإقرار بأن أفكار تلك الكيفيات الأولى إنما تحصل بالتجريد (Abstraction)، وهذه فكرةٌ لئن نحن تفحّصناها بدقّة وجدناها لا تُفهم، بل وجدناها عديمة المعنى. إنّ امتداداً لا هو ملموس ولا هو مُبصَرٌ هو امتداد غير قابل للتصور لا محالة. وإنّ امتداداً ملموساً أو مُبصَراً، لا يكون لا خشناً ولا ليّناً، لا أسود اللون ولا أبيضه، هو كذلك امتداد يتجاوز مدى التصور الإنساني. دع أيّ إنسان يحاول أن يتصوّر بعامّة مثلّثا لا يكون متساوي الضلعين ولا مختلف الأضلاع، ولا يكون لأضلاعه أي طول ولا أيّ نسبة، ليرينّ بسرعة عبث كل مَعْرَف مدرساني حول التّجريد والأفكار العامّة[1].

وهكذا فإنّ الاعتراض الفلسفي الأوّل على البداهة الحسّيّة أو على الموقف القائل بالوجود الخارجي [للأشياء] يتمثل بمايلي: أن

---

(1) أخذت هذه الحجة من د. بركلي (Dr. Berkeley). ولا شك أن أغلب كتابات هذا المؤلف البارع تمثل أحسن دروس الريبية التي يمكن أن نعثر عليها بين قدماء الفلاسفة أو محدثيهم، بما في ذلك بايل (Bayle). ولكنه يصرح في صفحة العنوان [بكثير من الصواب ولا شك] أنه كتب هذا الكتاب ضدّ الرّيبيين وضدّ الملحدين ودعاة الفكر الحرّ في آن. ولكن أنّ كل حججه، وعلى العكس مما كان قصده منها، هي في الحقيقة ريبية خالصة، فذلك ما يظهر من كونها لا تحتمل جواباً على الإطلاق، ولا يحصل منها [في الذهن] أي اقتناع. بل إن أثرها الوحيد هو أن تحدث تلك الحيرة المؤقتة وذلك التردد والالتباس، وذلك هو الحاصل من الرّيبية.

مثل هذا الرأي إذا ما قام على الفطرة الطبيعية كان منافياً للعقل، وإذا ما أُرجع إلى العقل كان منافياً للفطرة الطبيعية، وكان في الآن نفسه خاليا من كل بداهة عقلية يُقنع بها باحثاً محايداً. وأما الاعتراض الثاني فيذهب أبعد من ذلك ويظهر هذا الموقف بمظهر الموقف المناقض للعقل، ولاسيما إذا ما وُضع مبدأ للعقل أن كل الكيفيات الحسية هي في الذهن لا في الموضوع. جردوا المادة من كل كيفياتها المعقولة، كيفياتها الأولى والثانية معاً، لتعدمُنّها إذاً، بمعنى ما، فلا تبقون منها على غير شيء ما، لا معروف ولا بين، [فتجعلونه] هو سبب إدراكاتنا: وهذا مَعرَفٌ معتلّ ناقص قد بلغ منه النقص ما لا يحوج أي ريبي إلى مقاومته.

القسم الثاني

قد يبدو ما يعمدُ إليه الريبيّون من تقويض العقل بالحجاج والمماحكات إسرافاً كبيراً منهم وشططاً. ومع ذلك فهذا هو الهدف الكبير لكلّ بحوثهم ومشاجراتهم. إنهم يجتهدون في إيجاد الاعتراضات على استدلالاتنا، سواء ما كان منها مجرّداً، أو ما تعلّق منها بالوقائع والموجودات.

وإنما يصدر اعتراضهم الأكبر على كل الاستدلالات المجردة من فكرتي الزمان والمكان، وهما في الحياة العاديّة وعند كلّ نظر كليل، فكرتان واضحتان جداً ومعقولتان، ولكنّهما متى عُرضتا على غربال العلوم العميقة [وهما الموضوع الأهمّ لهذه العلوم] كشفتا عن مبادئ تبدو مليئة خلفاً وتناقضاً، فليس في المذاهب التي اخترعها قساوسة الكنيسة ترويضاً وإخضاعاً للعقل الإنساني الحرون، نظريةٌ صدمت بادئَ الرأي أكثر من نظرية القسمة اللامتناهية للامتداد، باستتباعاتها كما يُطنب في تقديمها كل الهندسيين والميتافيزيقيين،

بضربٍ من الانتصار والجذَل، فأن تعتبر كمّاً فعلياً، لامتناهي الأصغرية عن أي كمّ متناه، متضمّنا كمّيات لامتناهية الأصغرية عنه، وهلمّ جرّاً إلى ما لا نهاية له، فذلك بناء فيه من العُجْب والعَجَب ما يعجز عن حِمله كلّ استدلال مزعوم، لأنّه يصدم أوضح مبادئ العقل الإنساني[2] وأقربها من الطبيعة. ولكنّ ما يجعل الأمرَ أكثر عجباً هو أنّ هذه الآراء التي ظاهرُها خُلف إنما تسندها سلسلةٌ من الاستدلالات ليس ما يفوقُها وضوحاً وبداهةً، ولا يكون بمقدورنا أن نجيز منها المقدمات دون القبول بالنتائج، فلا شيء يمكن أن يكون أكثر إقناعاً لنا وإرضاء من جميع الاستنتاجات المتعلقة بخاصيات الدوائر والمثلثات. ومع ذلك فكيف ننكر، متى قبلنا بهذه، أنّ زاوية الاتّصال بين الدّائرة ومماسّها لامتناهيةُ الأصغرية عن أي زاوية مستقيمة، وأنّك كما قد تزيد في قُطر الدائرة زيادة لامتناهية، تصير زاوية الاتصال هذه إلى أصغر بل إلى ما لا نهاية له [من الصغر]، وأن زاوية الاتّصال بين المقوّسات الأخرى ومماسّاتها قد تكون لامتناهية الأصغريّة عن زوايا الاتّصال التي بين أيّ دائرة من الدّوائر ومماسّها، وهلمّ جرّاً إلى ما لانهاية له؟ فيبدو أنّ في البرهنة على هذه المبادئ من الصّرامة ومن عدم قابلية الاستثناء بقدر ما في البرهنة على أنّ الزوايا الثلاث لمثلث مساويةٌ لزاويتين قائمتين، رغم أنّ هذا القول الأخير قولٌ طبيعي وميسور [الفهم]، في حين أنّ القول السّابق

(2) مهما كانت الخصومات حول النقاط الرياضية، فإنه يلزمنا التسليم بوجود نقاط فيزيائية، أعني أجزاء من الامتداد لا يمكن تقسيمها ولا تصغيرها، سواء أكان ذلك بالعين أو بالخيال. فهذه الصور التي تمثُل إذاً للوهم أو للحواس هي بإطلاق غير قابلة للقسمة، ولا مناص للرياضيين من التسليم بأنها لامتناهية الأصغرية عن أي جزء فعلي من أجزاء الامتداد. ومع ذلك فلا شيء يبدو للعقل أوثق يقيناً من القول بأن عدداً لا نهاية له منها يكوّن امتداداً لا نهاية له، فمن باب أولى أن نفترض أنّ ما لا نهاية له من أجزاء الامتداد تلك هي قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية له.

يعجُّ بالتناقض والخلف، فكأنما أُلقي بالعقل هاهنا في ضرب من الحيرة والوجوم يزرعان فيه، من غير وسوسة أي ريبي، عدم الثقة بنفسه وبالصعيد الذي يسير عليه. يبصر العقل نوراً ساطعاً يضيء بعض المواضع، ولكنَّ في حدّ ذلك النور أحلكُ الظلمات. وإنه بينهما لمن العَشَا والذهول، يكاد لا ينطق بالحُكم الموقن والواثق عن أيّ من الأشياء.

ويبدو أنّ خُلف هذه التّحديدات المغامرة التي في العلوم المجرّدة يصبح أكثر وضوحاً، إن كان ثمة وضوح أكبر، عندما يتعلق الأمر بالزمان لا بالامتداد، فإنّ المرء ليجدُ أنّه من التّناقض الصّارخ الذي لا يمكن قبولُه أبداً ممن كان سليم العقل، فضلا عمّن أصلحت عقلَه العلوم، أن [يُقال إنّ] عدداً لا نهاية له من مقاطع الزّمان الفعلية تتابع في مرورها وينعدمُ الواحدُ منها تلو الآخر.

ومع ذلك فقد كُتب على العقل أن يظلّ قلقاً غير قرير حتى بالنظر إلى تلك الريبية التي تؤديه إليها هذه الحالات الظاهرة من الخلف ومن التناقض، فأن يمكنَ لأيّ فكرة واضحة ومتميزة أن تتضمّن من الأحوال ما يتناقض معها أو مع أيّ فكرة أخرى واضحة ومتميزة، فذلك أمر يظلّ مطلق الاستغلاق على الفهم، بل لعلّه يفوقُ في خلفه أيّ قضية من القضايا التي يمكن تأليفها، فلا شيء إذاً أشدُّ ريبيةً أو أشدُّ امتلاءً بالشك والتردّد من عين هذه الريبيّة التي تصدر عن بعض مفارقات النّتائج التي تحصّلها الهندسة ويحصّلها علم الكمّ[3].

---

(3) لا يبدو لي محالاً أن نتجنب هذه الأخلاف (Absurdities) والتناقضات إذا سلّمنا بأنه لا وجود لشيء يسمّى على الحقيقة أفكاراً مجردة أو عامة، بل إنّ كل الأفكار العامّة هي في الحقيقة أفكار خاصّة ارتبطت بلفظ عام يَستجمع متى ما اقتضى المقام أفكاراً خاصة أخرى تشبه في ظروف ما الفكرة الحاضرة في الذهن. وهكذا فعندما نطق بلفظة حصان، فإننا =

إنّ الاعتراضات الريبيّةَ على البداهة الخلقية أو على الاستدلالات المتعلّقة بالوقائع هي إمّا اعتراضات عامّية أو هي اعتراضات فلسفية. فأمّا الاعتراضات العامّية فمشتقّةٌ من الوهن الطبيعي للذّهن الإنساني، ومن الآراء المتناقضة التي تناقلها النّاس في عهود مختلفة وفي أمم كثيرة، ومن تغيّرات أحكامنا بحسب ما تكون صحّتنا عليلة أو سليمة، و[من تغيرها] في الشّباب والشّيخوخة وفي حالي اليسار وعدم مواتاة الحظ، وهي كذلك مشتقّة من التّناقض الدّائم بين آراء كلّ واحد من النّاس ومشاعره، ومن غير ذلك من الأمور الكثيرة والمشاكلة. ولا حاجة بنا إلى مزيد الإلحاح على هذه النّقطة، فهذه الاعتراضاتُ هزيلةٌ هزالاً، إذ لـمّا كنّا في الحياة العامّة إنما نستدلّ في كلّ حين بالعقل على الوقائع وعلى وجود الأشياء، بل ربما لا يمكننا أن نعيش من دون أن نستعمل باستمرار هذا النوع من الاستدلالات، فإن كلّ الحجج العامّية المأخوذة من تلك الاعتراضات ستكون بالضرورة غير كافية لتقويض هذه البداهة [الخلقية]. إنّ أشدّ ما يقوّض البيرونية (Pyrrhonism) وشطط المبادئ الريبية، إنما هو الفعل والعمل ومشاغل الحياة الجارية. قد تزدهر تلك المبادئ وتسود في المدارس حيث يكون من العسير فعلاً، إن

= نصور لأنفسنا للتوّ فكرة حيوان أسود أو أبيض، ذي حجم وصورة ما. ولكن لما كانت الكلمة إنما تستعمل في العادة كذلك لحيوانات ذات ألوان أخرى وصور أخرى وأحجام أخرى، فإن هذه الأفكار تُستجمع بسهولة ولو أنها ليست حاضرة فعلياً في المخيلة، كما أن تفكيرنا واستنتاجنا يَنهجان [هنا] كعين ما ينهجان عندما تكون تلك الأفكار حاضرة فعلاً، فإذا سلمنا بذلك [وهو ما يبدو معقولاً]، ترتب عنه أنّ كل أفكار الكم التي تتعلق بها استدلالات الرياضيين ليست إلا أفكاراً خاصة شأنها أن توعز بها الحواس والمخيلة، بحيث لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية له. سنكتفي الآن بهذه اللّمحة التي أعطينا دون أن نسترسل أكثر، فمن الأكيد أنه من شأن محبي العلم ألا يعرّضوا أنفسهم بفعل استنتاجاتهم لهزء الجهلة منهم وازدرائهم لهم. فذلك يبدو هو الحل الأهيأ لهذه الصعوبات.

لم يكن من المحال، دحضُها. ولكنّها ما إن تغادر الظلّ الظّليل فتمسي بفعل حضور الموضوعات الحقيقية التي تحرّك أهواءنا ومشاعرنا في تعارض مع أقوى مبادئ الطبيعة فينا، حتى تذوي كالدّخان، تاركة أزمت الريبيين لا يختلف حاله عن حال غيره من سائر الناس.

يحسن بالريبيّ إذاً أن يلزم دائرته وأن يستعرض [داخلها] تلك الاعتراضات الفلسفيةَ الصادرةَ عن استقصاءات أكثر عمقاً، فله هاهنا عُدّة للنّصر وقاعدة، إذ يؤكّد، عن حقّ، أنّ كلّ ما لنا، في خصوص أيّ واقعة من الوقائع، من البداهة القائمة بعد شهادة الحواسّ أو الذّاكرة، إنما هو بداهةٌ مشتقةٌ كلياً من علاقة السبب بالمفعول، وأنه ليس لنا من فكرة أخرى عن هذه العلاقة غير فكرة موضوعين تواتر اقترانهما معاً، وأنه ليس لنا من حجة تقنعنا بأن الموضوعات التي ظلت في تجربتنا متواترة الاقتران، ستظلُّ كذلك في حالات أخرى مقترنة عين اقترانها من قبل، وأنه لا شيء يقودنا إلى هذا الاستنتاج غير العادة أو غريزة طبيعية فينا لئن لم يكن من اليسير معارضتها، إلا أنها قد تكون مع ذلك واهمة ومغالطة كغيرها من الغرائز. إنّ الريبي إذ يؤكّد هذه الأفكار، إنما يظهر قوته، بل قل لعلّه يظهر في الحقيقة وهنه الذي له، ووهننا الذي لنا، فيبدو، ساعتها على الأقل، كأنما هو يقوّض كلّ وثاقة واقتناع. قد كان يمكن أن نبلور مزيداً من هذه الحجج لو جاز لنا أبداً أن ننتظر أن ينتج عنها خير عميم أو نفع دائم للمجتمع.

وهاهنا يقوم أقوى الاعتراضات على الرّيبية المغالية وأقوضُها لها: أنّه لا يُرجى منها خير مديد أبداً، مادامت على صولة قوتها وشدّة بأسها. يكفي أن نسأل مثل هذا الرّيبي عن قصده ما هو؟ وعن غرضه من كلّ هذه الاستقصاءات العجيبة ما هو؟ ليرتبكنَّ رأساً، فلا

يحير جواباً. وقد يؤمّل الكوبرنيكي أو البطليموسي إذ ينتصر كلّ منهما إلى نسقه الفلكي المختلف، أن يحدث اقتناعاً ما في نفس سامعيه. والرّواقي أو الأبيقوري، فإنّ كليهما يبلور مبادئ قد لا تكون مديدة العمر، ولكنّها ذات تأثير في السّيرة والسّلوك. أمّا البِرُونِيّ فلا يمكنه أن ينتظر أن يكون لفلسفته أيّ تأثير منتظم في الذّهن، أو أن يكون ذلك التأثير، إن كان، مفيداً للمجتمع. بل عليه أن يعترف، إن شاء، أنّه لو قُدّر لمبادئه أن تنتصر انتصاراً كاملاً شاملاً، لانتفت الحياة الإنسانية كاملة. لينقطعنّ يومئذ للتوّ كلُّ قول وكلُّ فعل، ليظلَّ الناس في سبات تام، حتى تؤدي بهم حاجاتهم الطبيعية التي لا تلبىّ إلى وضع حدّ لحياتهم البائسة. صحيح أنّ مثل هذا الحدث القاتل قليل الاحتمال، فالطبيعة دوماً أقوى من المبادئ. ومهما جاز أن يُلقيَ البِرُونيُّ بنفسه أو بغيره في حيرة وتذبذب وقتيين من خلال استدلالاته الغائرة، فإنّ الحدث الأوّل والأبسط الذي يعرض في الحياة كفيل بأن ينفخ على شكوكه وتحفظاته فيطيّرها مع الريح، ويذرَه، في كلّ ما تعلّق بالعمل والنّظر، كغيره من فلاسفة أي فرقة من الفرق، أو [كغيره] من أولئك الذين لم يشغلوا أنفسهم قط بأي من الاستقصاءات الفلسفية، فإذا أفاق من حلمه، كان أول من يلتحق بالضاحكين منه تهكماً عليه، معترفاً أنّ كل اعتراضاته ليست إلا لهواً، وأنّ الغرض منها لا يمكن إلاّ أن يكون إظهار غرابة ما عليه الناس في اضطرارهم إلى الفعل والتعقل والاعتقاد، رغم كونهم غير قادرين، مهما تسامحوا في بحوثهم، على إقناع أنفسهم في ما تعلق بأسس هذه العمليات، أو على رد الاعتراضات التي قد يعترض بها عليهم.

القسم الثالث

ثمة في الواقع ريبية أكثر اعتدالاً، هي الفلسفة الأكاديمية، لعلّها أدوم وأنفع في الآن نفسه، ولعلّها تكون جزئياً نتيجة لهذه البِرُونية أو

الريبة المغالية، عندما تؤخذ شكوكها التي لا تمييز فيها، فتصلح إصلاحاً ما بالعقل البسيط وبالتفكّر، فالسّواد الأعظمُ من النّاس محمولون بالطّبع على أن يكونوا تقريريين وثوقيين في آرائهم، ولما كانوا لا يرون الأشياء إلاّ من جانب واحد، ولا يخطر ببالهم [أنه قد توجد] أيّ حجّة تردع حجّتهم، فإنهم يرتمون بغير تريّث في المبادئ التي تأخذهم إليها ميولهم، دون أن يحسبوا حساباً لمن قد تكون لهم آراء مناقضة [الميولهم تلك]، فالتردّد أو التأرجح يُربك أذهانهم، ويحبس أهواءهم، ويُبطل عملهم. لذلك تراهم لا يستطيعون صبراً حتى يغادروا حالاً هي عندهم حالٌ شديدة الضّيق. بل يعتقدون أنّهم يكادون لا يأمنون أبداً على أنفسهم من تلك الحال مهما نأوا عنها بعنف التّقرير وعناد الاعتقاد. ولكن لو استطاع هؤلاء الحجاجيّون الوثوقيون أن يتفطّنوا إلى العاهات الغريبة التي في الذّهن الإنساني، ولو كان في أكمل أحواله، [أعني] ساعةَ يكون في أقصى درجات الدّقة والتبصّر في إقراراته، لأوحى إليهم مثلُ هذا التفكير طبعاً بمزيد من التّواضع والتّحفّظ، ولزهّدهم في حسن ظنّهم بأنفسهم، ولخفّف من أحكامهم المسبّقة ضدّ خصومهم. وقد يعتبر الأمّيون بسجيّة [Disposition] العلماء الذين يظلّون، مع كلّ ما أوتوا من نعم الدّراسة والتّفكير، متحفظين في ما يقولون. ولو أنّ أياً من العلماء زيّن لهم مزاجهم الطبيعي ترفّعاً عن الناس وعناداً، فإن مسحة صغيرة من البيرونية قد تحطّ من كبريائهم، فتريهم أن الأفضال القليلة التي قد يفضلون بها نظراءهم إنما هي تافهة بالنظر إلى الارتباك والفوضى الكونيين المخالطين للطبيعة البشرية. وبعامة، فثمة قدر من الشك والتحفظ والتواضع لابدّ أن تظل ترافق أبداً في كلّ ضروب الفحص والقرار كلّ مستدلّ قويم.

وثمّة نوع آخر من الريبية المعتدلة، قد يكون مفيداً للإنسانية،

وقد يكون هو النتيجة الطبيعية للشّكوك والوسوسات البِرونية، ألا وهو حدّ تحقيقاتنا بحدود موضوعاتٍ تكون هي الأوفقَ للقدرات الضيقة التي للذهن الإنساني. إنّ الخيال الإنساني لذو شأن رفيع، تراه يستملح كل غريب وعجيب، وتراه يتصرّف بلا رقيب إلى أبعد أنحاء المكان والزمان مستبعداً من الموضوعات ما قرّبته منه العادة حتى صيّرته له مألوفاً. أما الحكم الصائب، فيتبع طريقة مناقضة، إذ يحبس نفسه داخل حدود الحياة العامة، وحدود ما يقع من الأمور تحت الممارسة والتجربة اليوميتين، مستبعداً كلّ بحث قصيّ سحيق، تاركاً رفيع الأغراض لتنميق الشعراء والخطباء، أو لصنعة القساوسة والسياسيين. وليس أعظم فائدة للبلوغ إلى مثل هذا القرار الشّافي من الاقتناع اقتناعا بقوة الشك البيروني، وباستحالة تعويلنا على أيّ شيء للتخلّص منه سوى القدرة الهائلة للغريزة الطبيعية. ومع ذلك سيواصل أولئك الذين تستميلهم الفلسفة بحوثَهم، لأنّهم يعتبرون أنّه بالإضافة إلى الالتذاذ المباشر الذي يصاحب مثل هذا المشغل، فإنّ القرارات الفلسفية ليست إلا تفكّرات الحياة العامة وقد تمت صياغتها منهجياً وتم إصلاحها. ولكنهم لن يستهويهم أبداً أن يذهبوا إلى ما وراء الحياة العامة، ماداموا يأخذون في عين الاعتبار نقصان الملكات التي يستعملونها وضيق مداها وعدم دقّة عملياتها. وفي حين يتعذّر علينا أن نقدّم تعليلاً مقنعاً [نفسّر به] كوننا نعتقد، بعد ألف تجريب وتجريب، أن حجراً سيسقط، أو أن النار ستشتعل، هل يمكننا أبداً أن نقنع أنفسنا بأي تقرير قد نقرّره يتّصل بأصل العوالم، وحال الطبيعة منذ الأزل وإلى الأبد.

إن هذا التضييق لبحوثنا لهو فعلاً، بكل المقاييس، من الحكمة بحيث يكفي أن يقوم أحد بأبسط التفحّصات نفاذاً إلى القدرات الطبيعية للذهن الإنساني، وأن يقارنها بموضوعاتها، ليرتضيه لنا.

وستتبين لنا ساعتها الموضوعات الحقيقية للعلم وللبحث.

يبدو لي أنّ الموضوعات الوحيدة للعلوم المجرّدة أو [العلوم] البرهان، هي الكمّ والعدد، وأنّ كلّ محاولات توسيع هذا الضّرب الأكمل من المعرفة إلى ما وراء هذه الحدود إنما هي محض سفسطة وإيهام. ولـمّا كانت الأجزاء المكوّنة للكمّ والعدد متماثلة تماماً، فإنّ علاقاتها تصبح متراكبة متداخلة، فلا يكون أجلب للفضول، ولا أفيد، من أن نقتفي، بكثير من الوسائط، تساويها أو عدم تساويها عبر مختلف مظاهرها. إلاّ أنّه لما كانت كلّ الأفكار الأخرى واضحة التّميز والاختلاف بعضها عن بعض، فإنّه لا يمكننا أبداً، مهما دقّقنا الفحص، أن نذهب إلى أكثر من ملاحظة هذا الاختلاف، وأن نعمد بتفكّر بديهي إلى النّطق بأنّ هذا الشيء ليس شيئاً آخر، فإن كان في [النّطق بـ] هذه القرارات أيّ صعوبة فإنّما مأتاها من عدم تعيّن معنى الكلمات، وهو ما تُصلحه تعريفات أدقّ. أنّ مربّع الوتر مساوٍ لمربّعي الضّلعين الآخرين، فذلك لا يمكن أن يُعرف مهما دققنا تعريف الحدود، دون تسلسل في الاستدلال والبحث. ولكنّ إقناعنا بهذه القضية: «حيثما غابت الملكية، تعذر وجود العدل»، يقتضي فقط تعريف الحدود، وأن نفسّر أنّ الجور يعني التّعدّي على الملكية، فليست هذه القضية في الحقيقة إلا تعريفا أقلّ كمالاً. ويظلّ الأمر هو هو مع كلّ هذه الاستدلالات القياسية المزعومة التي يمكن العثور عليها في أي فرع آخر من فروع المعرفة، باستثناء علوم الكم والعدد اللّذين يمكن بلا حرج، في رأيي، اعتبارهما الموضوعين الحقيقيين للمعرفة وللبرهان.

أمّا كلّ بحوث النّاس الأخرى فلا تهمّ غير وقائع الأحداث والوجود العيني. ومن البديهي أنّ هذه قاصرة عن البرهان، فكلّ ما يكون يجوز له أن لا يكون. وليس ثمة من سلب لواقعة يؤدّي إلى

تناقض، ففكرة عدم الوجود العيني لأيّ موجود من الموجودات، هي بلا استثناء، على قدر الوضوح والتميز اللّذين في فكرة وجوده العيني. والقضية التي تقرر له عدم الوجود، وإن كانت خاطئة، لا تقل مُتَصَوَّرِيَّةً ومعقولية عن تلك التي تقرر له الوجود. أمّا مع العلوم، على الحقيقة، فالحال يختلف. إذ كل قضية لا تكون صحيحة، هي بالتالي قضية مدخولة غير معقولة، فأن يكون الجذر التكعيبي لـ 64 مساوياً لنصف 10، فهذه قضية كاذبة ولا يمكن أبداً تصوّرها بتميّز. أمّا أنّ قيصر (Caesar) أو أنّ الملك جبرائيل (Angel Gabriel) أو أنّ أي موجود من الموجودات، لم يكن موجوداً أبداً، فقد يكون ذلك قضية كاذبة، وهي مع ذلك مُتصوَّرة تمام التصور، ولا تقتضي تناقضاً.

فالوجود العيني الذي لأي موجود من الموجودات لا يمكنه إذاً أن يقام عليه الدليل إلا بحجج من سببه أو من مفعوله. وهذه الحجج تقوم بالكلية على التجربة، فإذا ما تعقّلنا قبليا، جاز أن يظهر أيُّ شيء قادرا على أن ينشئ أي شيء، فقد يطفئ سقوط الحصاة، على حدّ علمنا، نور الشمس، أو قد يمكّن التمني صاحبه من إدارة الكواكب في مساراتها. إن التجربة هي وحدها التي تعلمنا طبيعة السبب والمفعول وحدودهما، وتُقدرنا على استنتاج الوجود العيني لموضوع ما من الوجود العيني الذي لغيره[4]. ذلك هو أساس الاستدلال الخلقي الذي يشكّل أكبر أقسام المعرفة الإنسانية، وهو

(4) وبحسب هذه الفلسفة، فإنّ تلك القاعدة العاقّة التي جاءت بها الفلسفة القديمة: *Ex nihilo, nihil fit* [لا شيء يصدر عن لاشيء] والتي منعت خلق المادة، تكفّ عن أن تكون قاعدة عامّة. إنّ إرادة الموجود الأسمى لا تستطيع هي وحدها أن تخلق المادّة، بل إنّ إرادة أي كائن آخر، على حدّ علمنا قبْلياً، تستطيع خلقها، بل يستطيعه أي سبب آخر يقدر على تعيينه أشذ الخيالات.

مصدر كامل الفعل والسلوك الإنسانيين.

فالاستدلالات الخلقية إمّا أن تتعلّق بوقائع خاصّة أو عامّة. وتتعلّق بالأولى كلّ مداولات الحياة، وكذلك الاستقصاءات التاريخية والتأريخية والجغرافية والفلكية.

أما العلوم التي تتناول الوقائع العامّة فهي السياسة، والفلسفة الطبيعية، والفيزياء، والكيمياء ... إلخ، حيث يُبحث في كيفيات جنسٍ كاملٍ من الموضوعات وأسبابها وآثارها.

أما الإلهيات أو الثيولوجيا من جهة كونها تستدل على وجود إلاه، وعلى خلود الأنفس، فإنها مكونة جزئيا من استدلالات تتعلق بالوقائع الخاصة، وجزئيا من استدلالات تتعلق بالوقائعِ العامّة. ولها أساس في العقل على قدر ما تسند التجربة العقلَ. إلاّ أنّ أوفق أسسها وأمتنها هو الإيمان، والوحي الإلهي.

ولكنّ الأخلاق والنقد ليسا على الحقيقة موضوعين للذهن بقدر ما هما موضوعان للذوق والمشاعر، فالجمال، خلقياً كان أو طبيعياً، هو أقرب إلى أن يحسّ به منه إلى أن يدرَك. أو إن شئت فقل إننا إذا أعملنا فيه العقل، واجتهدنا في تحديد معياره، [كان ذلك يعني أننا] اعتبرنا واقعة جديدة أعني الذوق العامّ للإنسانية، أو واقعة من هذا القبيل، قد تكون موضوعاً للاستدلال والتحقيق.

فإذا ما تأبّطنا هذه المبادئ وتقحّمنا المكتبات، فأيّ الرزايا نحن منزلوها بها؟ سنسأل أنفسنا إذا ما أمسكنا بأي مجلد من مجلداتها في الإلهيات أو في ماورائيات المدرسة مثلاً: هل في ذلك المجلد أي استدلال مجرد حول الكم أو العدد؟ كلاّ. هل في ذلك المجلّد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟ كلاّ. ألا ألقِ به إذا إلى ضِرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم.

ثبت المصطلحات[1]
عربي ـ فرنسي ـ إنجليزي

Sensation/ Sentiment	Sensation/ Sentiment	إحساس
Inward Sensation	Sensation interne	إحساس داخي
Humours	Humeurs	أخلاط
Perception	Perception	إدراك
Connexion	Connexion	ارتباط/ ترابط
Foundation	Fondement	أساس
Consequence	Conséquence	استتباع
Reasoning	Raisonnement	استدلال/ تفكير*/ تعقل*/ إعمال للعقل*
Inference	Inférence	استنتاج/ انتقال*
Belief	Croyance	اعتقاد
Simple Ideas	Idées simples	أفكار بسيطة
Sensible Ideas	Idées sensibles	أفكار حسية

(*) تشير العلامة * عندما نلحقها بمصطلح من المصطلحات إلى أنّ المقابل المقترح هو مقابل خاصٌ ببعض سياقات المصطلح، وليس المقابل الاعتيادي له.

Innate Ideas	Idées innées	أفكار فطرية
Conjunction	Conjonction	اقتران
Constant Conjunction	Conjonction constante	اقتران ثابت
Customary Conjunction	Conjonction coutumière	اقتران العادة
Habit	Habitude	إلف
Extension	Extension	امتداد
Possibility	Possibilité	إمكان
Impression	Impression	انطباع
Passion	Passion	انفعال/ هوى
Archetype	Archétype	أنموذج أصلي
Research	Recherche	بحث
Demonstrative	Démonstratif	برهاني
Pyrrhonism	Pyrrhonisme	بيرونية
Experience	Expérience	تجربة
Experiment	Expérimentation	تجريب
Abstraction	Abstraction	تجريد
Enquiry	Enquête	تحقيق/ بحث
Conjecture	Conjecture	تخمين
Association of Ideas	Association d'idées	تداعي أفكار
Resemblance	Ressemblance	تشابه
Assent	Assentiment	تصديق
Design	Dessein	تصميم*/ غرض*
Conceive (to)	Concevoir	تصوّر/ توهم*
Pretence	Prétexte	تعلّة
Reflection	Réflexion	تفكّر

Obvious Reflection	Réflexion évidente	تفكّر بديهي
Tradition	Tradition	تقليد
Analogy	Analogie	تماثل
Coherence	Cohérence	تماسك
Representation	Représentation	تمثيل
Reveries	Rêveries	تهويمات
Argument	Argument	حجاج / حجة
Vivacity	Vivacité	حدّة/ حيوية
Event	Evénement	حدث
Real Presence	Présence réelle	حضور حقيقي
Judgement	Jugement	حكم
Miracle	Miracle	خارقة/ معجزة
Thought	Pensée	خاطر
Discourse	Discours	خطاب
Moral	Moral	خلقي/ عملي*
Morality	Moralité	خلقية
Fancy	Imagination	خيال/ وهم
Dogmatism	Dogmatisme	دوغمائية
Proof	Preuve	دليل
Motives	Motifs	دوافع
Revolutions	Révolutions	دورات الأفلاك
Understanding	Entendement	ذهن
Mind	Esprit	ذهن/ فكر*
Scheme	Schème	رسم
Sceptical	Sceptique	ريبي

Cause	Cause	سبب/ علة*
Disposition	Disposition	شجية
Behaviour	Comportement	سلوك
Conduct	Conduite	سيرة
Witness	Témoin	شاهد
Confusion	Confusion	شبَه/ اشتباه
Superstition	Superstition	شعوذة
Feeling	Sentiment	شعور
Human Testimony	Témoignage humain	شهادة إنسانية
Chaos	Chaos	شواش
Veracity	Véracité	صدقيّة
Attributes	Attributs	صفات
Faint	Faible	ضامر
Human Nature	Nature humaine	طبيعة إنسانية
Circumstance	Circonstance	ظرف/ حيثية
Opinion	Opinion	ظنّ
Present phenomena	Phénomènes actuels	ظواهر حالية
Custom	Coutume	عادة
Popular	Commun/ Populaire	عامّي
Absurdity	Absurdité	عبث/ خلف*
Distributive Justice	Justice distributive	عدالة توزيعية
Contingency	Contingence	عرض
Moment	Moment	عزم
Arbitrary	Arbitraire	عسفي / تحكمي
Superior Intelligence	Intelligence supérieure	عقل أرقى

Providence	Providence	عناية
Energy	Energie	فاعلية
Curiosity	Curiosité	فضول*/ حرص*/ وسوسة*
Idea	Idée	فكرة
Easy Philosophy	Philosophie facile	فلسفة بسيطة
Natural Philosophy	Philosophie naturelle	فلسفة طبيعية
Abstruse Philosophy	Philosophie abstruse	فلسفة عويصة
Power	Pouvoir	قدرة التأثير*/ التأثير*/ المقدرة*/ القدرة*/ القدرة التأثيرية*
Philosophical Decisions	Décisions philosophiques	قرارات/ تقريرات فلسفية
Evidence	Evidence/ Garantie/ Preuve	قرينة*/ دليل* / بينة*
Proposition	Proposition	قضية
Force	Force	قوة
Faculty	Faculté	قوّة/ ملكة
Vis- inertiae	Force d'inertie	قوة العطالة
Being	Être	كائن/ موجود
Sensible Qualities	Qualités sensibles	كيفيات حسية
Intelligible Qualities	Qualités intelligibles	كيفيات معقولة
Indifference	Indifférence	لامبالاة
Infinitely Less	Infiniment plus petit	لامتناهي الأصغرية
Verisimilitude	Vraisemblance	لعلّية
Circumlocution	Circonlocution	لف ودوران

Solidity	Solidité	متانة
Distinct	Distinct	متميز
Nisus/ Endeavour	Effort	مجهود/ جهد
Imagination	Imagination	مخيلة/ خيال*
Speculative dogmas	Dogmes spéculatifs	مذاهب نظرانية
Dispute	Dispute	مشاجرة/ خصومة
Volition	Volition	مشيئة
Begging the Question	Pétition de principe	مصادرة على المطلوب
Correlative	Corrélatif	مضايف
Notion	Notion	مَعرَف
Standard	Critère	معيار
Effect	Effet	مفعول/ أثر
Free-Thinker	Libre-penseur	مفكر حرّي
Ratiocination	Ratiocination	مماحكة عقلية
Model	Modèle	منوال
Object	Objet	موضوع/ شيء
Imperfection	Imperfection	نقصان
State	Forme/Thème	نكتة*/ حال*
Inclinations	Inclinations	نوازع
Existence	Existence	وجود عيني
Scruple	Scrupule	وسوسة
Matters of Fact	Faits	وقائع*/ أحداث*/ أحداث الواقعة*/ أمور الوقائع*/ وقائع العيان*

الثبت التعريفي

أقمنا هذا الثبت التعريفي، ما أمكن، على قاعدة المقارنة بين مؤلّفي هيوم **التّحقيق في الذّهن البشري** و**رسالة الطبيعة الإنسانية**.

الإدراكات (Perceptions): ترد عبارة «الإدراك» أوّل ما ترد في **التّحقيق** ضمن سياق الرّبط بين تميز موضوعات الإدراكات وتميز موضوعات التفكّر (الفصل الأوّل). ولكنّ العبارة لا تتّخذ معناها المفهومي إلاّ ضمن الفصل الثّاني (في أصل الأفكار) لدى التّمييز بين حدّة ما نشعر (Feel) به من الألم أو اللّذة، وذَوِيِّ ذلك الشعور أو الإحساس (Sensation) وذُبوله (Faint)، عندما يقتصر الأمر على تذكّره أو استحضاره. وسيتبيّن من بعد ذلك أنّ هذا الجذر المشترك لنوعي الشّعور والتذكّر هذين هو إدراك الذّهن (Perception of the Mind). ولعلّ هذا التحديد «الجذري» هو الذي سيمكّن هيوم لاحقاً من صياغة مبدأ أساسي من مبادئ تجريبيته: أن لا شيء يمكن أن يفكَّر فيه إلا ما ابتدأ إدراكاً من إدراكات الذّهن (انظر مادّة «انطباع»).

الانطباع (Impression) : ينبّه هيوم عندما يستعمل هذا المفهوم ضمن كتاب **التّحقيق** إلى أنّه يُقْدِم في تسمية هذا النّوع من إدراكات الذهن على ضرب من الحرّية المعجمية التي يبرّرها فراغ اللغة من

عبارة تدلّ على ما كان من تلك الإدراكات حادّاً وحيّاً: «أعني بلفظة الانطباع إذاً جميع إدراكاتنا، إذ نسمع، أو نبصر، أو نحسّ، أو نحبّ، أو نكره، أو نشتهي، أو نريد. ونحن نُميِّز الانطباعات عن الأفكار، وهي الأقلّ حيويّةً ضمن الإدراكات التي نعيها عندما نتفكّر في تلك الإحساسات أو الحركات التي تقدّم ذكرُها». وفي عبارة الرّسالة، فإنّ الانطباع هو بمثابة **الإدراك الإحساسي** (Perceptions of Sensation) في حين أنّ الفكرة هي بمثابة **الإدراك التّفكيري**(*) (Perceptions of Thinking and Reasoning).

تداعي الأفكار (Ideas of Association) : «بديهي أنّه ثمة مبدأ ترابط (Connexion) بين مختلف خواطر الذّهن أو أفكاره، وأنّ هذه الخواطر والأفكار لدى ظهورها للذّاكرة أو المخيّلة، إنما تتوارد على قدر ما من المنهج والانتظام» (الفصل الثالث). إنّ ارتباط الأفكار لدى تواردها في الذّهن يخضع حسب هيوم إلى رسوم ثلاثة: التّشابه، التجاور في المكان والزمان، العلاقة السّببة [سبب/ مفعول]. وإذا كان هيوم يُلمح في **التّحقيق** إلى أنّ مبادئ التّداعي بين الأفكار هي مبادئ تعمّ النّوع الإنساني، فإنّه يذكر في **الرّسالة** أنّ هذا التّداعي «طبيعيّ»، وأن الرّسوم الثلاثة المشار إليها لابدّ أن ينظر إليها على أنها «كيفيّات أصليّة في الطبيعة الإنسانية» بل في الطبيعة وكفى. فالأنموذج الذي يذكر به هيوم هو بكل بساطة أنموذج الجاذبية الطبيعية: «وهاهنا [قَدِّرْ: بين الأفكار] ضربٌ من «الجاذبية» التي نجد أنّ لها في العالم العقلي من المفاعيل العجيبة على قدر ما في العالم الطبيعي...».

(*) انظر **الرسالة**، الكتاب الأوّل، **في الذّهن**، القسم الأوّل، الفصل الأوّل، **في أصل أفكارنا** من: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the Original Edition in 3 Volumes and Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge (Oxford: [n. pb.], 1888).

إنّ ورود الفكرة في الذّهن يستقدم، يستقبل، يستتبع (Introduce) الفكرة التّالية وفق آليّة قد لا تكون ظاهرة وصريحة، ولكنّها لدى التّحليل لا تخرج عن إحدى تلك الرّسوم «الطبيعية» الثّلاثة.

العادة (Custom): ويستعمل هيوم كذلك عبارة الإلف (Habit) في نفس المعنى. العادةُ مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يفسّر ميل الإنسان إلى مدّ ما تراكم لديه من التّجارب مدّاً يمكّنه من الاستنتاج والتوقّع بناء على تواتر الاقتران بين الظواهر. ولذلك فإذا كان الاستدلال أساس الاستنتاج في المعرفة الرياضية، فإنّ العادة، بما هي تراكم التّجربة تراكماً مولّداً للثّقة، هي أساس الاستنتاج السّببي، فالعادة هي مبدأ المعنى والجدوى الذي يجعل التّجربة مفيدة من خلال الاعتقاد. يقول هيوم: «إنّ العادة هي الدّليل الأكبر للحياة الإنسانيّة إذاً، فهذا المبدأ هو وحده الذي يجعل تجربتنا مفيدة لنا، ويجعلنا نتوقع من المستقبل نسقاً من الأحداث مماثلاً لتلكِ التي كانت ظهرت في الماضي» (الفصل الخامس).

الاعتقاد (Belief): الاعتقاد تصوّر لموضوع. ولكن التّصور ينتمي بما هو كذلك إلى دائرة التوهم والخيال. وإنما يميزه عنها كونه «أشدَّ حدّة، وحيويّة، وقوّة، وصلابة، وثباتاً». التّصوّر الاعتقادي يقرّب موضوعاته من حضور الانطباع، وهو لذلك يتمثل في كيفية تصوّرها، وفي الشّعور الذي للذّهن بها. إنّ الاعتقاد هو ضارب حدّة الشعور بحضور أو بقرب حضور الموضوع، وذلك خاصّة بالمقارنة مع قوّة ذلك الشّعور [اللاّمبالي أو المحايد] الذي يصاحب موضوعات المخيلة. إن الاعتقاد حالة من حالات التداعي بين الانطباع والفكرة، ينقل ضمنه الانطباعُ، لدى حضوره في الذهن، شيئاً من حيويته وحدّته الإحساسية إلى الفكرة التي تتداعى له،

فالاعتقاد فكرة أحياها الانطباع حتى احتذّت.

إن كتاب **التحقيق** يحاول تحصيل مفهوم الاعتقاد بشتى الطرق. ولئن هو اعترف باستحالة تعريف هذا الشعور أو هذا النوع من التصور، فإنه يقرب له تقريباً باستعمال ما تبيحه اللغة من المفردات المتاحة:

إنّه من البديهيّ أن الاعتقاد لا يتمثل في الطبيعة الخاصّة أو النظام الخاصّ اللّذين للأفكار، وإنما في كيفية تصوّرها، وفي الشّعور الذي للذّهن بها. أعترف بأنّه من المحال إحكامُ تفسير هذا الشعور أو هذه الكيفية في التصوّر. وقد يجوز لنا أن نستعمل ألفاظاً تقرِّب منه. ولكن اسمَه الحقيقي الذي له هو، كما لاحظنا تقدّم، الاعتقاد، وهو لفظة يفهمها كل واحد منّا فهماً كافياً في الحياة العامّة. أمّا في الفلسفة فلا يمكننا أن نذهب إلى أبعد من الإقرار بأن الاعتقاد هو شيءٌ ما يشعر به الذهن، ويميز بين الأفكار الصّادرة عن حسن التمييز وبين توهّمات المخيّلة. هو يعطيها مزيداً من الوزن والتّأثير، و يخلع عليها مزيد الأهمية، ويمتّنها في الذّهن، ويجعل منها هي المبدأ المتحكِّم في أفعالنا.

ولذلك، ومن جهة أخرى، فللاعتقاد بعدٌ عمليٌّ من جهة كونه يعطي الثّقة الضّرورية التي يتزوّد بها الفعلُ تسدّداً نحو غرضه.

الفاعلية (Energy): لهذا المفهوم صعوبةٌ تتمثّل في قراءتنا له دون الانتباه إلى مرجعيته الفلسفية والعلمية التاريخية الحقيقية، فمن الخطأ قراءة هذا المفهوم الهيومي وضمن كامل المدوّنة الهيومية في سياق الطاقيّة الحديثة. ومن بعض النّواحي فإنّ مفهوم Energy أكثرُ التفاتاً إلى الـ energeia الأرسطية منه إلى الطاقيّة الحديثة، فهيوم يورد المفهوم في سياق الجمع بين مفهومي التأثير (Power) والفاعلية،

وضمن تحليل مثال الإمرة التي للإرادة على الجوارح. وفي هذا السياق فإنّ الفاعلية فكرة غامضة ميتافيزيقية، وضربٌ من العلاقة المفترضة رابطةً تحمل السبب إلى مفعوله. يقول هيوم: «ولكنّ بعض الفلاسفة الذين يجوسون إلى أبعد من ذلك بقليل، يدركون للتوّ، أنّ فاعليّة السّبب حتّى في أقرب ما اعتدنا من الأحداث تظلّ مستغلقة علينا استغلاقها في الأحداث غير المعتادة، وأنّنا لا نتعلّم إلا من التّجربة تواتر اقتران الموضوعات، دون أن نقدر على فهم أيّ شيء من قبيل الارتباط بينها» (الفصل السابع).

التجربة (Experience): مجالُ التّجربة هو مجالُ ما به نستنتج وجود موضوع ما من وجود موضوع آخر. مجالُ التّجربة هو أنطولوجياً مجالُ الوجود، وهو إبستيمولوجيا مجال الإدراكات الذهنية التي تحيل على ضرب من اليقين من الوجود، أو من الاعتقاد فيه، بواسطة حدّة الانطباع الذي يحسّ به، أو بواسطة عدوى تلك الحدّة التي ينفثها الانطباع في الفكرة المقارنة التي يحيل عليها الانطباع. لذلك يصرح هيوم في **الرسالة**: «وإنما بالتّجربة فقط نستطيع أن نستنتج الوجود العيني لموضوع ما من الوجود العيني الذي لموضوع آخر»(*). ومن جهة أخرى فإنّ التّجربة هي أساس الاستدلالات المتّصلة بالعلاقات السببيّة. لذلك يقول هيوم: «فعندما يُسأل: ما طبيعة جميع استدلالاتنا يخص أمور الوقائع؟ يبدو الجواب المناسب أنّها قائمة على علاقة السبب والمفعول. وإذا ما سئل من جديد: ما أساس جميع استدلالاتنا واستنتاجاتنا يخصّ هذه العلاقة؟، جاز أن يكون الجواب في كلمة واحدة: التجربة».

وأخيراً فإنّ مجال التجربة هو مجال تمرّس العادة. وبهذا المعنى

(*) المصدر نفسه، الكتاب الأوّل، القسم الثالث، الفصل السّادس.

فالتجربة هي تجربة الحياة الإنسانية من جهة ما تصبح بتراكم العادة ذات معنى.

السّبب (Cause): يقال السبب على موضوع يسبق موضوعاً آخر من جهة ما يكون في سبقه له ملامساً له، ملامسة اقتران وارتباط. ويقول هيوم في **الرّسالة**(*): «إنّ السبب موضوعٌ سابق وملامس لموضوع آخر، متّحدٌ به اتحادا يجعل فكرةَ أحدهما تضطرُّ الذهن إلى تكوين فكرة الآخر، وانطباع أحدهما يضطر الذّهن إلى تكوين فكرة أحيا عن الموضوع الآخر». فمن مقومات السبب إذاً أن يكون متبوعا بمفعول. ولكنّ هيوم يضيف في تعريف السبب ما يحيل على انتظام علاقة الارتباط، لكأنما ذلك الانتظام هو من جوهر السّبب: «هو موضوعٌ متقدّم لآخر وملامس له، على نحو تكون فيه جميع الموضوعات المشابهة للموضوع المتقدّم في علاقات من السبق والملامسة للموضوعات التي تشبه الموضوع اللاحق».

الارتباط الضّروري (Necessary Connexion): «عند أول مرّة رأى فيها إنسان نقل حركة بالدّفع، مثلما يقع في تصادم كرتي بليياردو، لم يكن ذلك الإنسان يقدر أن يحكم بأنّ أحد الحدثين مرتبط بالآخر، وإنما أنه فقط مقترن به. وبعد أن لاحظ عدة حالات لها عين تلك الطبيعة، فإنه، ساعتها، يحكم بأنهما مترابطان. ما الذي تغير حتى أَطلَع عليه هذه الفكرة الجديدة للارتباط؟ لا شيء، إلاّ أنّه بات الآن يشعر بأنّ هذين الحدثين مترابطان في مخيلته، وأنّه يقدر الآن بسهولة على أن يتنبّأ بوجود أحدهما من ظهور الآخر. فعندما نقول إذاً إن حدثاً ما مرتبط بالآخر، فإننا نعني فقط أنهما قد اكتسبا ارتباطاً في فكرنا، وأنهما يولّدان هذا الاستدلال الذي يصبح بموجبه

(*) المصدر نفسه، الكتاب الأول، القسم الثالث، الفصل الرابع عشر.

كلٌّ منهما دليلاً على وجود الآخر» (الفصل السابع).

يميّز هيوم إذاً بين الارتباط والاقتران، فالاقترانُ ينتمي إلى مجال الملاحظة الخارجية التي تتعلّق بالحالات الفرديّة لتتابع الأحداث. ويقتضي الارتباط مروراً إلى «الذهن»، وتراكُماً تؤسّسه العادة، ويعطي الثقةَ به الاعتقاد. ما الضّروريُّ في الارتباط الضّروري إذاً؟ ليست الضرورة إلا شعور الذهن بها، ولا شيء خارج الذّهن. إنها «انطباعٌ داخلي للذّهن»(*).

الفلسفة (Philosophy): يميز هيوم بين نوعين من الفلسفة:

- الفلسفة العويصة والمجرّدة: وغرضها البحث عن المبادئ العامة للطبيعة البشرية، بواسطة الاستدلالات المجردة.

- الفلسفة البسيطة والواضحة: وغرضها تهذيب الآداب. فموضوعها الفعلُ الإنساني وهي إذ «تشتغل بتلك المبادئ التي تُسيِّر أفعال الناس، لَتُصْلِحُ من سلوكهم وتقرِّبهم من أنموذج الكمال ذاك الذي تَصفه لهم».

ويدرج هيوم بحثه في الذهن البشري ضمن فلسفة عملية بسيطة تستفيد من دقة الفلسفة النظرية المجردة ومن طاقة الاستدلال الميتافيزيقي.

(*) المصدر نفسه، الكتاب الأول، القسم الثالث، الفصل الرابع عشر.

المراجع

1 ـ العربية

كتب

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان.**

الخشت، محمد عثمان. **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم.** القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 1997.

لايْبنتز، غوتفريد فيلهلم. **مقالة في الميتافيزيقا.** ترجمة الطاهر بن قيزة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

محمود، زكي نجيب. **جون لوك.** القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ــــــــ. **دافيد هيوم.** القاهرة: [د. ن.]، 1956.

منهاج البلغاء وسراج الحكماء. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. ط 3. بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1968.

2 ـ الأجنبية

Books

Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

Bouveresse-Quilliot, Renée. *L'Empirisme anglais: Locke, Berkeley, Hume*. Paris: Presses universitaires de France, 1997.

Bricke, John. *Hume's Philosophy of Mind.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980.

Capaldi, Nicholas. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne, [1975].

Chirpaz, Franois. *Hume et le procès de la métaphysique*. Paris: Beauchesne, 1989.

Church, Ralph W. *Hume's Theory of the Understanding*. London: Allen & Unwin, 1935.

Cléro, Jean-Pierre. *Hume: Une Philosophie des contradictions*. Paris: J. Vrin, 1998.

Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité; essai sur la nature humaine selon Hume*. Paris: Presses universitaires de France, 1953.

Flew, Antony. *Hume's Philosophy of Belief, a study of his 1st* «Inquiry». London: Routledge and Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1961.

Hall, Roland. *A Hume Bibliography from 1930*. New York: [n. pb.], 1971.

Hendel, Charles William (jr.). *Studies in the Philosophy of David Hume*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, [1963].

———. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton: Princeton University Press, 1925.

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited by John Valdimir Price. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1976.

———. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. by L. A. Selby Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1902.

———. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. by L. A. Selby Bigge. Oxford; England: Clarendon Press, 1902.

———. *Essays Moral, Political, and Literary*. Edited by T. H. Green and T. H. Grose. London: [n. pb.], 1882. 2 vols.

———. *The Natural History of Religion*. Edited by A. Wayne Colver. Oxford [Eng.]: Clarendon Press, 1976.

———. *A Treatise of Human Nature*. Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. 2d Ed. with Text Rev. and

Variant Readings by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1978.

———. ———. Reprinted from the Original Edition in 3 Volumes and Edited with an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge. Oxford: [n. pb.], 1888.

Laird, John. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London: Methuen & Co. ltd, [1932].

Lebrun, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur la «critique de la faculté de juger»*. Paris: A. Colin, 1970. (Philosophies pour l'âge de la science)

Le Jallé, Eléonore. *Hume et la régulation morale*. Paris: Presses universitaires de France, 1999. (Philosophies; 121)

Leroy, André-Louis. *David Hume*. Paris: Presses universitaires de France, 1953. (Les Grands penseurs)

Locke, John. *An Essay Concerning Humane Understanding: in Four Books*. London: Printed by Eliz. Holt for Thomas Bassett ..., 1690.

Mackie, John Leslie. *The Cement of the Universe; a Study of Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Malherbe, Michel. *Kant ou Hume: ou, la raison et le sensible*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1980.

———. *La Philosophie empiriste de David Hume*. 2e éd. corrigée, avec une nouvelle bibliogr. Paris: J. Vrin, 1984. (A La Recherche de la vérité)

———. ———. Paris: J. Vrin, 1976.

Michaud, Yves. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France, 1983. (Philosophie d'aujourd'hui)

Noxon, James. *Hume's Philosophical Development; a Study of his Methods*. Oxford, New York: Clarendon Press, 1973.

Passmore, John Arthur. *Hume's Intentions*. 3d Ed. London: Duckworth, 1980.

———. ———. Cambridge [Eng.]: University Press, 1952.

Quinton, Anthony. *Hume*. London: [n. pb.], 1988.

Sisson, Charles Hubert. *David Hume*. Edinburgh: Ramsay Head Press, 1976.

Smith, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume; a Critical Study of its Origins and Central Doctrines.* London: Macmillan and Co., 1941.

Wilbanks, Jan. *Hume's Theory of Imagination.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Zabeeh, Farhang. *Hume, Precursor of Modern Empiricism: An Analysis of his Opinions on Meaning, Metaphysics, Logic, and Mathematics.* The Hague: M. Nijhoff, 1960.

Periodicals

Butts, R. E. «Hume's Scepticism.» *Journal of the History of Ideas:* vol. 20, 1959.

Laporte, J. «Le Scepticisme de Hume.» *Revue philosophique*: vol. 115, 1933.

———. ———. ———: vol. 117, 1934.

Leroy, André-Louis. «Statut de l'objet extérieur dans la philosophie de Hume.» *Revue internationale de philosophie*: no. 20, 1952.

Malherbe, Michel. «L 'Empirique et le transcendantal dans les philosophies de Hume et de Kant.» *Revue de métaphysique et de morale*: vol. 83, 1978.

———. «Le Problème de l'identité dans la philosophie sceptique de David Hume.» *Revue internationale de philosophie*: 1976.

الفهرس

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ ص ـ

ـ ط ـ

ـ ع ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

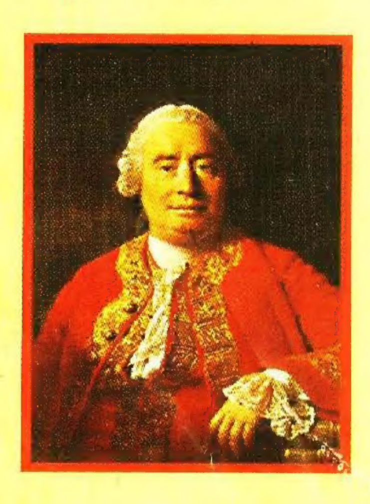
ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

تحقيق في الذِّهن البشري



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

«... يظهر إذاً أنَّ الطبيعةَ قد استصفت من أخلاط الحياة مزيجاً هو أنسبها إلى بني الإنسان، وأنها قد أسَرَّت إليهم مُنذرةً ألا يسترسلوا إلى أيٍّ من نوازعهم استرسالاً، فيقعدوا منه عُجَّزاً عن غيره من المشاغل والمباهج. تقول لهم: أطلِقوا ما شئتم العنان لهُيامكم بالعلم ولكن اجعلوا علمكم إنسانياً يمكنه التعلّق مباشرةً بالعمل وبالمجتمع. ألا قد حرّمْتُ عليكم كل تفكيرٍ مستغلقٍ (على الناس) وكلَّ بحثٍ موغلٍ سحيقٍ؛ لأُسلِّطَنَّ منهما شرَّ العقاب (على من لا يسمع منكم) بما يسوقانه عليكم من وُجوم السُّويداء، وبما يجرّانكم إليه من الرِّيبة التي لا تنتهي، وبما ستُستقبل به اكتشافاتكم المزعومة من البرود عندما تنشرونها. يا أيها الإنسان كُنْ فيلسوفاً. ولكن، عبر كامل فلسفتك تلك، إبقَ إنساناً».

د. هيوم

- **دايفد هيوم (1711-1776)**: فيلسوف واقتصادي ومؤرخ إسكتلندي. من مؤلفاته:

A Treatise of Human Nature (1739), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), *The Natural History of Religion* (1757), *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779).

- **محمد محجوب**: أستاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة تونس. من مؤلفاته: **المدينةُ والخيال**، **هيدغر ومشكلُ الميتافيزيقا**. ومن ترجماته: **تقريظُ الحكمة** لمرلو بونتي، و**محاولةٌ في أصل اللُّغات** لروسّو.

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1350-3

